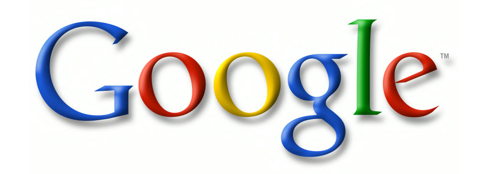
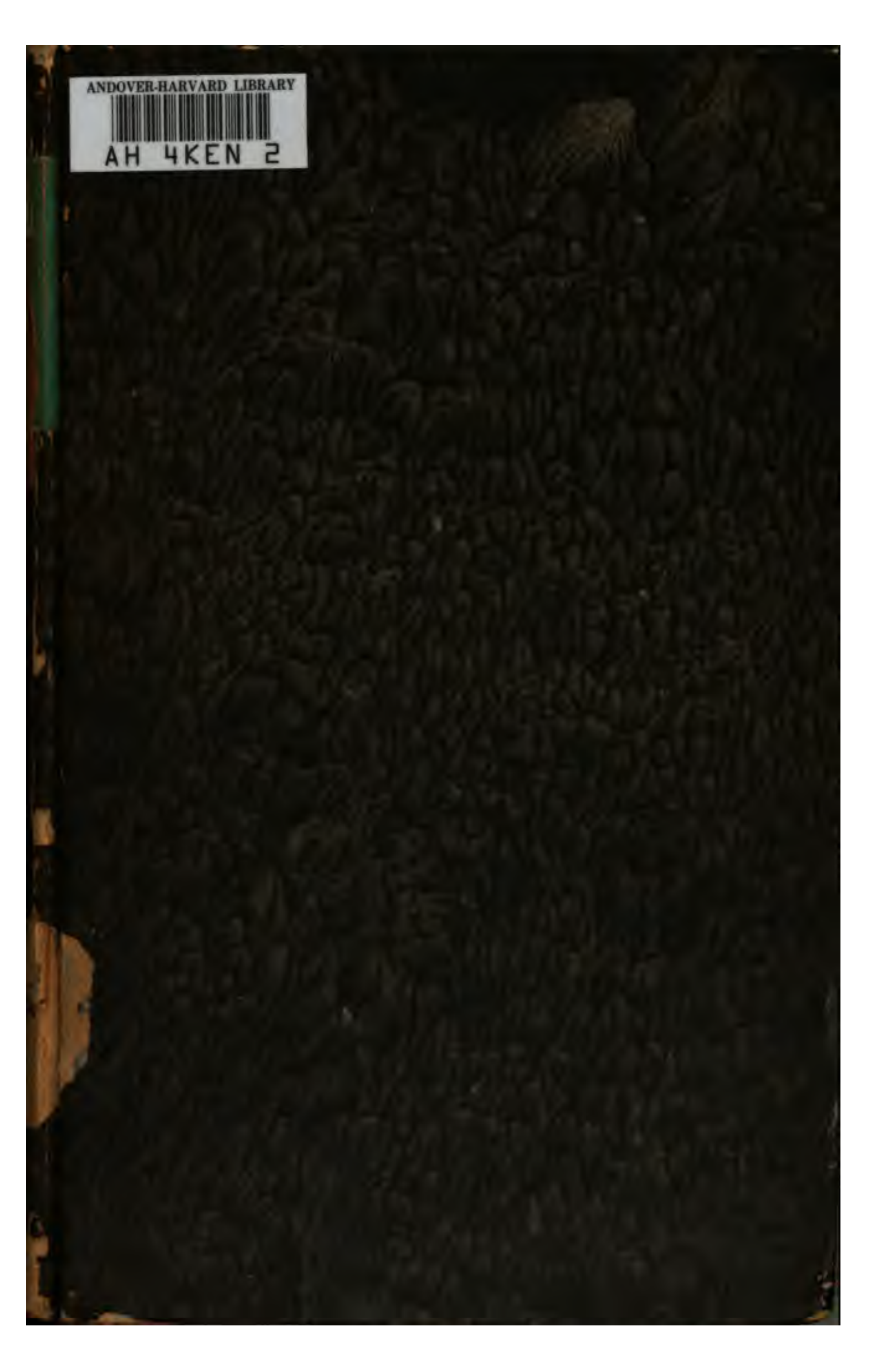
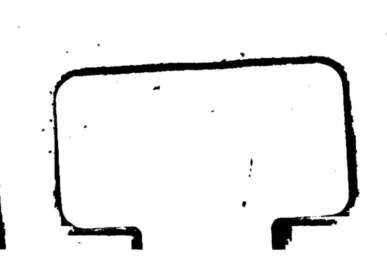



ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 4KEN 2







# Abriß
einer
historischen und vergleichenden
# Darstellung
der
# dogmatischen Systeme
unserer
verschiedenen christlichen Hauptparteien
nach ihren Grundbegriffen
ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren
und ihren praktischen Folgen.

Zum Behuf seiner Vorlesungen darüber
nebst der Einleitung zu dieser
herausgegeben
von
Dr. G. J. Planck.

Dritte Auflage.

Göttingen,
bei Vandenhoeck und Ruprecht.
1822.

[illegible]

[illegible]

# [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

---

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

# Einleitung.

§. 1.

Es bedarf wohl keinen Beweis, daß der gelehrte Theologe, der diesen Namen verdienen soll, nicht nur das Religionssystem derjenigen kirchlichen Partei, zu welcher er selbst gehört, oder zu welcher er sich selbst bekennt, sondern auch andere kennen muß.

Er bedarf diese Kenntniß anderer Systeme selbst zu der helleren, genaueren und bestimmteren Kenntniß seines eigenen, und er bedarf sie noch mehr zu der vollen Befestigung seiner Ueberzeugung von der Wahrheit und Haltbarkeit seines eigenen; denn das Eigenthümliche von diesem wird sich ihm niemals eher in ganz lebendiger Klarheit darstellen, und seine Ueberzeugung davon wird niemals die erforderliche

Kraft und Stärke bekommen; bis er es auch mit anderen verglichen hat, und vergleichen kann.

§. 2.

Aber er muß doch zuerst mit dem Systeme seiner eigenen Partei sich bekannt gemacht haben, oder er muß wenigstens zuerst mit irgend einem Systeme sich genauer und vertrauter bekannt gemacht haben, ehe er fähig seyn kann, mehrere zu vergleichen. Er wird und kann sonst wenigstens zum beurtheilenden Vergleichen nicht fähig seyn, denn er bringt ja in diesem Falle keinen Maaßstab dazu mit, und was kann ohne diesen bei dem Vergleichen herauskommen?

§. 3.

Daraus erwächst für die Ordnung und für die Methode des dogmatischen Studiums die gewiß nicht unwichtige Vorschrift, daß man zuerst reine Dogmatik studiren, dies heißt ein besonderes System der christlichen Religionstheorie — nicht gerade zu dem seinigen machen — aber nach allen seinen Theilen, nach der Ordnung und Form ihrer Zusammensetzung, und nach dem Eigenthümlichen, wo-

durch es sich von allen andern unterscheidet, also besonders nach den Principien, auf welche es gebaut ist, und nach den Gründen, auf welchen es beruht, so genau kennen lernen muß, daß man sich und andern einen deutlichen Begriff davon zu machen und zu geben im Stande ist.

§. 4.

Bei dem Zustande, in welchem sich gegenwärtig unsere Theologie, und zwar die Dogmatik im Besondern befindet, bei der Kollision, in welche so manche unserer religiösen Ideen mit den Prinzipien einer kritischen Philosophie gekommen sind, bei dem so mächtigen Einflusse, welchen diese Philosophie auf den ganzen Zeitgeist bekommen, und bei den Veränderungen, welche sie schon in den Formen aller andern Wissenschaften erzwungen hat — bei diesen Umständen wird es noch nothwendiger, als es schon an sich ist: aber eine eigene Nothwendigkeit, oder ein eigener sehr zwingender Grund dazu erwächst noch besonders aus der ganzen Stimmung des Kopfes, des Geistes und auch wohl des Gemüthes, die jetzt gewöhnlich der angehende Zögling der

Theologie zu dem akademischen Studio der Dogmatik mitbringt, und fast allein mitbringen kann.

§. 5.

Schon bei dem Eintritt in die Wissenschaft drängen sich jetzt unter uns einem jeden verschiedene Partheien entgegen, deren Meinungen und deren Ideen nicht nur sehr weit von einander verschieden sind, oder ihm doch sehr verschieden erscheinen müssen, sondern die selbst in einem sehr direkten Widerspruch mit einander stehen. Unvermeidlich muß er sich dadurch mehrfach verwirrt fühlen; je lebhafter und peinlicher er sich aber dieser Verwirrung bewußt wird, desto stärker muß es sich auch ihm aufdrängen, wohin er nun sein ganzes Streben zu richten hat. Die Absicht des ganzen Studiums, das er auf die Dogmatik verwendet, kann jetzt nur dahin gehen, sich in den Stand zu setzen, daß er selbst über jene verschiedene Meinungen urtheilen, sich für eine davon mit klarer und deutlicher Einsicht in ihre Gründe entscheiden, und somit eines der Systeme, zu dem sie gehören, durch freie vernünftige Wahl zu dem seinigen machen kann.

§. 6.

Sollte dies aber auch nicht sein eigener Zweck seyn, den er schon zu dem Studio und bei dem Eintritt darein mitbringt, so muß es doch der Zweck des akademischen Lehrers seyn, der ihn in das Studium einleiten soll. Wenn dieser nur dahin arbeitet, ihn für ein bestimmtes, für sein eigenes — oder für sein kirchliches System — zu gewinnen, dies heißt, wenn er seinen Vortrag so einrichtet, daß allenfalls nur diese Absicht dadurch erreicht werden kann — wenn er ihm also nur die Data vorlegt, die ihn zuletzt auf sein eigenes Urtheil zurückführen müssen, oder ihn geflissentlich alles von einem Standpunkte übersehen läßt, der ihn am Ende zu der Wahl des Systems, für welches er gewonnen werden soll, am gewissesten bestimmen muß, so handelt er gegen seinen eigenen Beruf, und gegen seine eigene Bestimmung. Der akademische Lehrer soll selbstdenkende Theologen bilden, denn er soll künftige Religionslehrer bilden. Sein Unterricht soll sich vorzüglich dadurch von dem für das frühere Alter bestimmten Unterricht unterscheiden, daß er Anweisung und Anleitung zum eigenen Prüfen

und zum eigenen Untersuchen wird, und zugleich Aufmunterung nebst den Hülfsmitteln dazu an die Hand giebt. Aber wie kann er dies werden, und wie kann er dies geben, wenn er nur darauf oder nur dafür berechnet ist, den Lehrling der Wissenschaft voraus für ein bestimmtes System parteiisch zu machen. Es gereicht dabei dem Lehrer nicht zur Entschuldigung, wenn er auch selbst dies System mit der festesten eigenen Ueberzeugung für das einzig wahre erkennt, denn selbst der Wahrheit soll er keinen parteiischen Beifall zu verschaffen, sondern nur helle und klare Einsicht in die Wahrheit zu verbreiten suchen.

§. 7.

Bei diesem Zwecke, den schon sein Beruf und seine Bestimmung und eben so sehr das Bedürfniß der Zeit dem akademischen Lehrer vorschreibt, versteht es sich von selbst, daß er sich auch bei seinem Unterricht nicht blos die Darlegung eines einzelnen, und auch nicht blos die Darlegung des kirchlich-symbolischen dogmatischen Systems zum Ziel setzen darf. Er darf wenigstens noch nicht glauben, zu der Bildung des künftigen selbstdenkenden Lehrers

der Religion alles beygetragen zu haben, was sein Beruf von ihm fordert, wenn er ihn nur mit diesem einen Systeme und mit den Prinzipien, auf denen es beruht, oder mit den Gründen, auf die es gebaut ist, bekannt gemacht hat. Er darf und kann sich nicht entbrechen, ihm gleichsam die Wahl zwischen den mehrfachen Systemen vorzulegen, zwischen denen die theologischen Schulen der verschiedenen christlichen Parteien irgend einmal getheilt waren, und jetzt noch getheilt sind, und er ist daher verpflichtet, ihm mit unparteilicher Redlichkeit bemerklich zu machen, wodurch sich jedes zu seiner Zeit und in seiner Maaße dem theologischen Speculationsgeiste schon empfohlen hat und empfehlen kann, jedoch auch wieder anstößig geworden ist, und anstößig werden kann.

§. 8.

Der gewissenhafte Lehrer darf sich daher auch nicht blos darauf einschränken, nur mit historischer Treue zu referiren, was die Vertheidiger und Anhänger eines jeden von jeher dafür vorgebracht, und seine Gegner dawider urgirt haben, sondern er muß sich auch ver-

pflichtet halten, mit möglichster Unbefangenheit und Vollständigkeit auszuzeichnen, was eine Vorurtheil-freie Kritik, die weder dafür noch dagegen Partei nehmen will, annehmlich oder verwerflich darin finden kann. Allerdings mag er dabei den angehenden Lehrling durch sein Urtheil leiten — denn dies läßt sich nicht verhüten. Er mag und er muß ihn wenigstens sehen lassen, wie er selbst darüber urtheilt; aber wenn er ihm nur dabei alles vorlegt, was zu einem unbefangenen Urtheil gehört, so kann daraus kein großer Nachtheil entspringen.

§. 9.

Doch nicht nur der gewisseste Nachtheil würde heraus kommen, sondern der abgezielte Zweck würde völlig verfehlt werden, wenn man nur daran denken wollte, den Anfänger in der Theologie zu jener Wahl und zu den Prüfungsoperationen, welche ihr nothwendig vorangehen müssen, aufzufordern, ehe er wenigstens mit einem einzelnen System durch ein genaues, aufmerksames und gelehrtes Studium völlig bekannt geworden ist. Um zwischen mehreren wählen zu können, oder nur über

mehrere urtheilen zu können, muß er zwar mit allen bekannt werden, zwischen denen er wählen, oder über die er urtheilen soll; aber es geht schlechterdings nicht an, daß man ihn mit allen auf einmal bekannt machen könnte, und daraus erwächst für die Form und für die Ordnung des dogmatischen Studiums eine beschränkende Regel, deren Befolgung für den Erfolg des Studiums von der höchsten Wichtigkeit ist.

§. 10.

Jenes wird nicht nur durch die ganze gegenwärtige Einrichtung und Eintheilung des akademischen Studienplanes unmöglich gemacht, sondern schon die Natur der Sache selbst streitet dagegen. Wenn es auch möglich wäre, den akademisch-dogmatischen Unterricht so einzurichten, daß dabei dem Lehrlinge der Wissenschaft eine vollständige Uebersicht aller jener verschiedenen Formen gegeben würde, in die man von jeher durch eine verschiedene Anordnung und Zusammensetzung, oder durch eine verschiedene Behandlung und Darstellung der einzelnen Lehren das Ganze des Systems hineingebildet hat, so würde er doch nichts da-

bei gewinnen. Diese Einrichtung des Unterrichtes würde und müßte so gewiß höchst verwirrend für den Anfänger werden, als es für den Lehrling der Baukunst verwirrend werden müßte, wenn man ihm die verschiedenen Säulenordnungen zur beurtheilenden Vergleichung vorhalten wollte, ehe man ihn mit dem Begriffe einer Säule überhaupt, mit den Theilen, welche dazu gehören, und mit dem Zwecke, mit der Verbindung und mit den nothwendigen Verhältnissen dieser Theile bekannt gemacht hat. Doch wie wäre es möglich, dem akademisch-dogmatischen Unterrichte, wie wäre es möglich, einem dogmatischen Collegio diese Einrichtung zu geben, wenn man es nicht fast durch den ganzen theologischen Cursus hindurch ziehen dürfte, denn wie könnte eine kürzere Zeit dazu hinreichen?

§. 11.

So gewiß es also auch ist, daß man es sich bei dem gelehrten Studio der Dogmatik zum Ziel setzen muß, wenigstens von den verschiedenen Hauptsystemen, durch welche sich die beträchtlichsten christlichen Parteien von einander unterscheiden, eine solche Kenntniß

zu bekommen, durch die man in den Stand gesetzt wird, sie unbefangen zu vergleichen und unparteiisch zu beurtheilen, so gewiß bleibt es doch auch die einzig vernünftige und brauchbare Methode des Studiums, daß man damit anfangen muß, sich zuerst mit einem dieser Systeme genauer bekannt zu machen, um an diesem und bei diesem zuerst die Materialien selbst, aus denen jedes besteht und bestehen muß, die Behandlung, welche sie zulassen und welche sie erfordern, und die Gesetze kennen zu lernen, nach denen man sich bei ihrer Verbindung zu einem Ganzen richten, und bei jeder Art dieser Verbindung richten muß.

§. 12.

Dabei läßt sich aber sehr deutlich voraussehen, wie viel leichter es nach diesem werden muß, denjenigen, der sich auf diese Art eine genaue Kenntniß von einem System der christlichen Glaubenslehre erworben hat, jetzt auch mit mehreren anderen bekannt zu machen, wie viel weniger Zeit dazu gehören muß, ihm das Eigenthümliche eines jeden anderen so auszuzeichnen, daß er es mit allen seinen Unter-

scheidungsmerkmalen auffassen kann, und wie viel klarer, bestimmter und richtiger die Ansicht davon werden muß, die er dabei bekommen wird. Dies ist so beträchtlich, selbst nur der Gewinn an Zeit, den man dadurch erhält, ist so beträchtlich, daß diese Methode schon um deswillen allein den Vorzug bei dem dogmatischen Studio und bei dem dogmatischen Unterrichte verdienen würde, wenn ja nach andern Hinsichten noch eine Wahl dabei statt fände.

§. 13.

Hier möchte nun aber doch nicht nur die Frage eintreten, sondern auch eine sehr ernsthafte Erwägung verdienen: mit welchem Systeme soll man den Anfänger in der Wissenschaft zuerst bekannt machen? Auch dürfte es um so mehr der Mühe werth seyn, bei dieser Frage etwas zu verweilen, je seltener man sich in der Praxis und im Leben selbst darüber bedenkt und bedenken darf.

Man fängt nämlich überall damit an, den Zögling, den man zum künftigen Lehrer der Religion bilden will, in die genauere Kenntniß desjenigen Systemes einzuweihen, nach

welchem er selbst einmal lehren soll. Es ist die Dogmatik seiner eigenen Kirche, die man ihm zuerst beibringt. Dies ist allgemeine Sitte. Es ist unter allen Religionsparteien, die es für nöthig halten, daß ihre künftigen Lehrer durch einen wissenschaftlichen Unterricht gebildet werden sollen, allgemeine Sitte geworden. Es würde wohl auch unter keiner und von keiner so leicht nachgesehen werden, wenn einer ihrer akademischen Lehrer davon abweichen wollte. Aber je leichter man begreift, was man für Gründe hatte, die Sitte allgemein einzuführen, und was man noch für Gründe hat, sie aufrecht zu erhalten, desto eher konnte man auch verleitet werden, ihre Schicklichkeit zu bezweifeln.

§. 14.

Wer kann es übersehen, daß man von jeher dabei einen eigennützigen Zweck hatte, nämlich den Zweck hatte, die jungen Gemüther voraus desto gewisser für die Formen einzunehmen, die man ihnen zuerst vorlegte, oder ihnen diese Formen eben dadurch desto fester einzudrücken, indem man sie ihnen zuerst vorlegte, oder sich wenigstens das Un-

schäft) des Eindruckens eben dadurch bei ihnen zu erleichtern. Allerdings konnte und mochte man immer noch andere Gründe dabei haben; aber daß man auch diesen hatte, verhehlte man ja niemals, ja oft erklärte man es ganz unverdeckt, und empfahl noch sehr angelegen das treffliche Mittel, durch das man sich die Erreichung jener wichtigen Zwecke so gewiß versichern könne. Zu dieser Empfehlung hatte man wahrhaftig auch sehr gute Ursache, denn es ist entschieden, daß man jeden der angegebenen Vortheile durch nichts so sicher als durch diese Einrichtung erhalten kann. Man darf darauf zählen, daß die Denkform eines Menschen sowohl in Beziehung auf religiöse wie auf andere Wahrheiten immer die Falten am längsten behält, in welche sie zuerst hineingedrückt wird. Bei neunen unter zehen, denen man zuerst religiöse Ideen in einer bestimmten Form beibringt, durch welche sich eine christliche Partei von der andern unterscheidet, wird es daher immer eintreffen, daß sie sie ihr ganzes Leben hindurch in dieser Form behalten, blos weil es die erste war, die ihnen beigebracht wurde, ja selbst auch bei dem Zehnten wird immer etwas davon hängen blei-

ben, wenn er schon im Ganzen davon abkommen mag. Für das Interesse jeder Partei ist also die Einrichtung sehr gut berechnet; aber ist sie es nicht eben deswegen desto weniger für das Interesse der Wahrheit? Ja ist sie nicht selbst dem Zwecke des eigentlichen Studiums nachtheilig, das man auf die Dogmatik zu verwenden hat?

§. 15.

Man hat doch bei diesem nur die Absicht, man soll wenigstens nur die Absicht dabei haben, sich in den Stand zu setzen, daß man selbst über das Wahre oder Irrige der Vorstellungen, die man von Kindheit an als Religionsideen aufgefaßt hat, urtheilen — daß man sich durch eine helle und klare Einsicht in die Gründe, auf denen sie beruhen, selbst mit Ueberlegung dafür oder dawider entscheiden, und dasjenige System, das man nach reifer und vollständig genauer, aber auch unparteiischer Prüfung als das richtigste erkannt hat, mit freier Wahl zu dem seinigen machen kann. Man muß es sich eben deswegen, wie schon eingeräumt worden ist, recht eigentlich vornehmen, mit mehr als einem

Systeme Bekanntschaft zu machen; aber was hat man davon zu erwarten, wenn man es bei der Anordnung seines Studiums so geflissentlich darauf anlegt, daß sich am Ende das voraus v. bestochene Urtheil doch fast unvermeidlich zu jenem einen besonderen merklicher hinneigen muß? Mag es immer nicht gerade dadurch verfälscht und nicht mißleitet werden; allein man kann doch nicht verhüten, daß es nicht einigermaaßen dadurch geleitet wird, und auch dies sollte nicht seyn!

§. 16.

Diese Inkonvenienz scheint man auch selbst hin und wieder neuerlich gefühlt zu haben; wenigstens konnten einige Vorschläge zu einer Aenderung der gewöhnlichen Ordnung des dogmatischen Unterrichts, die man von mehreren Seiten her unter uns gemacht und begünstigt hat, sehr natürlich dadurch veranlaßt worden seyn.

Man hat nämlich darauf angetragen, daß man das gelehrte Studium der Religionswissenschaft nicht mit dem Systeme einer besondern christlichen Partei, sondern mit dem Systeme einer rein-biblischen Theologie eröffnen

sollte. Der Anfänger in der Wissenschaft — sollte dies wohl heißen, denn von einem Systeme im eigentlichen Sinne kann bei einer reinbiblischen Theologie und überhaupt bei einer geoffenbarten im älteren Sinne des Worts der Natur der Sache nach nie die Rede seyn — der Anfänger in der Wissenschaft soll nicht zuerst mit jener besonderen Form, welche die Lehren der Religion in der Dogmatik einer besondern Partei erhalten haben, sondern mit ihrer biblischen Form bekannt gemacht werden. Er soll sie zuerst in der Gestalt auffassen, welche ihnen der Stifter der Religion selbst und ihre ersten Verbreiter in der Welt gaben, und dann erst, wenn sich diese seiner Seele eingedrückt hat, mag er sich auch um die verschiedenen Formen, Verbindungen und Wendungen umsehen, in welche sie durch die tausend andere Menschenhände, die in der Folge daran drehten, gebracht wurden. Man hat dabei nicht selten zu verstehen gegeben, daß man sich allenfalls dies letzte Geschäft auch ersparen könnte, weil es wenigstens für den künftigen Volkslehrer gar nicht mehr nöthig sey, wenn er nur einmal die reine Religionslehre der Bibel gehörig aufgefaßt habe. Auch

hat man ja dafür gesorgt, daß es nicht an Hülfsmitteln zu dem letzten fehlen soll; denn wir haben neuerlich mehrere Lehrbücher für den Religionsunterricht bekommen, die ihrem Titel nach bloße rein-biblische Theologie enthalten sollen.

§. 17.

Allerdings — dies muß man hier sogleich dazu sagen — hatten die Verfasser dieser neueren Lehrbücher einer rein-biblischen Theologie nichts weniger als die Absicht, das Studium der verschiedenen Formen, in welche man die rein-biblischen Lehren gebracht hat, entbehrlich zu machen, oder als überflüssig vorzustellen. Sie wollten das eigene Studium der rein-biblischen Theologie dadurch begünstigen, und sie konnten sehr gute Gründe zu der Empfehlung von diesem anführen; aber sie dachten dabei nicht daran, den künftigen Lehrer der Religion von der Verbindlichkeit dispensiren zu wollen, sich auch noch besonders mit den verschiedenen Systemen, die daraus aufgeführt worden sind, und zu allernächst mit dem Systeme seiner eigenen Kirche bekannt zu machen. Indessen konnte man sich doch, da

man einmal solche eigene Lehrbücher der biblischen Theologie auch zum Behuf des akademischen Unterrichts zusammengetragen hat, desto eher zu der Frage versucht fühlen, ob es nicht schicklicher und zweckmäßiger seyn dürfte, das dogmatische Studium damit anzufangen? Dafür möchte sich vielleicht auch manches anführen lassen; aber bei einer näheren Ansicht der Sache kann man sich doch bald überzeugen, daß durch diese Auskunft nur sehr wenig, und gerade in Hinsicht auf die Inkonvenienz, welcher man dabei ausweichen will, am wenigsten dadurch gewonnen wird.

§. 18.

Man mag das Studium dieser reinbiblischen Theologie aufstellen wie man will, so läßt sich nicht absehen, wie man dadurch gegen den Einfluß von irgend einem jener Umstände gesichert und verwahrt werden könnte, von denen sich in der Folge eine unser Urtheil störende Wirkung zum Vortheil oder Nachtheil irgend eines besonderen Systemes besorgen liesse. Setzt man sich dabei blos zum Ziel, die Lehren der Religion selbst in der eigenen Bibelsprache und in den nämlichen Ausdrücken

kennen zu lernen, in denen sie von Jesu und von den Aposteln vorgetragen wurden — was sich freilich jeder Theologe vornehmen muß, was für jeden nicht nur höchst nützlich, sondern ganz unentbehrlich ist, was aber auch kein eigenes Studium erfordert — so wird man dabei in Beziehung auf die verschiedenen Systeme, in welche man sie gebracht hat, vor wie nach ganz gleichgültig, also für den Eindruck eines jeden Umstandes, der ein parteiisches Urtheil über eines von diesen begründen könnte, vor wie nach gleich empfänglich bleiben. Geht man hingegen darauf dabei aus, sich selbst aus den Lehren der Bibel ein christliches System zusammen zu setzen, so darf und kann man doch gewiß voraus darauf rechnen, daß das System, das man durch diese Operation bekommen mag, mit irgend einem von jenen, in welche sich unsere christlichen Parteien getheilt haben, mehr oder weniger harmoniren wird. Sie sind ja alle blos aus diesen Lehren der Bibel zusammengesetzt worden; es müßte also wahrhaftig seltsam zugehen, wenn man sich jetzt noch ein ganz neues daraus zusammensetzen könnte, auf das der theologische Speculationsgeist bisher

noch gar nie verfallen wäre. Doch man darf gewiß nicht auf diesen Fall rechnen; aber hat man sich nicht in dem anderen Falle, der zuverlässig eintreten wird, durch das angebliche rein=biblische System, mit dem man sich zuerst bekannt gemacht hat, zu der unbefangenen Prüfung und zu der unpartheiischen Beurtheilung eines jeden anderen wirklich unfähiger gemacht, als man sonst gewesen seyn würde.

§. 19.

Sehr natürlich wird man nämlich jetzt dies rein=biblische System zu dem Maaßstab machen, nach welchem man jedes andere prüfen und würdigen wird. Man wird sich berechtigt halten, in jedem andern nur dasjenige, was man damit übereinstimmend findet, für wahr zu erklären, und in jeder Abweichung davon einen Beweis von Falschheit zu sehen, ja man wird sich nur allzuleicht dabei überreden — denn man kann es mit allzuscheinbaren Gründen — daß man nach diesem gar nicht mehr nöthig habe, sich nach andern Beweisen und nach anderen Gründen nur umzusehen.

§. 20.

So wird dann eben die Inkonvenienz am gewissesten dabei eintreten, die man von der Methode befürchtet, nach welcher man bisher die Zöglinge der Religionswissenschaft zuerst in die Dogmatik ihrer eigenen Kirche hineingeführt hat, ja sie wird ungleich bedenklicher eintreten, als man sie jemals bei jener Methode zu fürchten hat. So stark nämlich das Vorurtheil seyn mag, das sie bei dieser Methode für die Dogmatik ihrer Kirche, und gegen die Dogmatik einer jeden anderen bekommen mögen, so wird doch immer etwas in ihrer Seele zurückbleiben, das dem Einflusse davon entgegen wirken kann, denn sie werden doch das System, mit welchem sie zuerst bekannt werden, nicht leicht schon deswegen allein für unfehlbar halten, weil es das System ihrer Kirche ist. Wenn es ihnen aber unter dem Namen des rein-biblischen vorgelegt, und zuerst in dieser Form von ihnen aufgefaßt wird, muß es nicht eben dadurch auch voraus den Character der Unfehlbarkeit für sie erhalten?

§. 21.

So kann wenigstens in dieser Hinsicht gewiß nichts dadurch gewonnen werden, wenn man den Anfänger in der Theologie zuerst in eine rein-biblische Dogmatik einweihen will, anstatt daß man ihn bisher immer zuerst mit der Dogmatik seiner Kirche bekannt gemacht hat. Allein sollte wohl überhaupt der Nachtheil, den man von der bisherigen Methode zu befürchten hat, so bedenklich seyn, daß eine Aenderung deshalb nöthig würde? Auch daran mag sich wohl noch mit Recht zweifeln lassen, und mit noch grösserem daran, ob man nicht bei jeder anderen noch schlimmer zurecht kommen würde?

§. 22.

Hat man wirklich Ursache zu befürchten, daß der Anfänger in der Theologie allzusehr für das System eingenommen werden möchte, mit welchem man ihn zuerst bekannt macht, um nachher noch zu einer unparteiischen Vergleichung dieses Systems mit andern fähig zu seyn, und hält man im Ernst diese Wirkung des ersten Eindruckes für unhintertreiblich, so muß man doch zugeben, daß gerade darin ein

Grund weiter liegt, ihn zuerst mit diesem Systeme bekannt zu machen. Wenn von dem ersten Eindrucke so viel abhängen soll, so ist es doch natürlich, daß man ihn in jeder Kirche zu dem Vortheil des Systemes zu benutzen sucht, das sie für das wahrere hält; ja sobald man glaubt, daß soviel davon abhänge, so ist man wirklich dazu verpflichtet, denn bei diesem Glauben würde man ja den Anfänger wissentlich der Gefahr aussetzen, für ein falsches System eingenommen zu werden, wenn man ihm zuerst ein solches vorlegte, das mit demjenigen, welches er am Ende seines Studiums durch freie Wahl zu dem seinigen machen soll, im Widerspruche steht.

§. 23.

Doch zuverlässig schlägt man die Wirkung und die Gefahr dieses ersten Eindruckes meistens zu hoch an. Es mag gewiß seyn, daß sich jede Vorstellung, oder jede Form einer Vorstellung, die sich unserer Seele zuerst eindrückt, ihr immer auch am festesten eindrückt. Es mag in der Natur liegen, daß man immer eine Art von Vorliebe für die Ideen behält, die man zuerst aufgefaßt hat:

aber man hat doch auch Erfahrungen genug, daß die ersten Eindrücke ihrer Tiefe ungeachtet dennoch wieder ausgelöscht werden können, und eine Vorliebe für gewisse Ideen, die sich in unserer Seele angesetzt haben mag, muß nicht immer nothwendig unser Urtheil verfälschen und parteiisch machen. Sey es daher immer auch, daß für angehende Theologen die Unterscheidungsideen unseres Systemes schon dadurch etwas anziehendes erhalten, weil man sie meistens ihnen zuerst zur Prüfung vorlegt, und schon bei dieser Prüfung gewöhnlich mit sichtbarem Eifer darauf hin arbeitet, sie von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Mag es seyn, daß die Gründe, durch die man ihre Ueberzeugung dabei bestimmen will, auch schon dadurch mehr Gewicht für sie bekommen, weil es die ersten Gründe sind, durch die man auf sie zu wirken versucht! deswegen aber hat man noch nicht zu fürchten, daß sie dadurch auf immer unempfänglich für andere und unfähig zu dem gehörigen Auffassen, Schätzen und Vergleichen von anderen werden dürften.

§. 24.

Sehr leicht liesse sich zeigen, daß und warum man dies bei der gegenwärtigen Stimmung unseres religiösen Zeitgeistes und bei dem Zustande unserer theologischen Gelehrsamkeit jetzt am wenigsten zu befürchten hat; doch es darf gar keine Rücksicht auf diese temporären Umstände genommen werden. In keinem Falle hat man es leicht bei Menschen zu besorgen, die sich schon vorher, wie es sich von selbst versteht, durch ein philosophisches Studium der natürlichen Theologie und der allgemeinen Vernunftprincipien über die Religion überhaupt auf die besondere Untersuchung der christlichen Religionslehre vorbereitet, und sich eben dadurch auch die Fähigkeit zu der besonderen Untersuchung erworben haben, welche sie jetzt noch auf das System einer positiven Theologie verwenden sollen.

§. 25.

Das neue Studium selbst, in welches man sie dabei einleitet, wird aber dies am gewissesten verhindern, wenn sie nur nicht auf eine allzu ungeschickte und zwecklose Art darein eingeleitet werden, oder wenn man sie nur

anweist, es wirklich als gelehrtes Studium zu treiben. Sie werden sich dabei genöthigt sehen, länger bei den Wahrheiten zu verweilen, die man ihnen als Gegenstand der Untersuchung vorhält. Sie werden die Begriffe davon zu entwickeln, zu ordnen und zu verbinden, den Folgen, die daraus fliessen, bis zu einem gewissen Ziele nachzugehen, und andere Operationen damit vorzunehmen haben, unter denen sich unfehlbar die Kraft und das Vermögen ihres Geistes zu allen übrigen, die zu einem richtigen Urtheil erfordert werden, immer weiter entfalten und ausbilden wird. Unter dem Streben nach heller und deutlicher Einsicht in die Gründe jeder Wahrheit wird sich ihr Gesichtskreis unmerklich erweitern, die Einseitigkeit und Einförmigkeit ihrer Denkweise allmählig verlieren, und eben damit auch die Empfänglichkeit zu dem Auffassen von Zweifeln und Gegengründen, ein schärferes Gefühl für diese und eine feinere Vorempfindung der Nähe von jenen in ihrer Seele sich aufschließen. So werden sich dann unter dem Studio selbst, das sie jetzt auf ein besonderes System zu verwenden haben, die ersten Eindrücke am gewissesten neutralisiren, aus denen irgend ein

Vorurtheil dafür oder dawider bei ihnen hätte erwachsen mögen, und wenn auch das Studium bei ihnen wirklich den Erfolg hat, sie zu der vollen, aus heller Einsicht entsprungenen Ueberzeugung von der Wahrheit dieses Systems für jetzt oder für den Augenblick zu erheben, so werden sie jetzt dennoch zu der unparteiischen Prüfung eines jeden andern nur desto geschickter seyn, weil sie unter den Operationen, durch welche sie zu jener Ueberzeugung kamen, prüfen gelernt haben.

§. 26.

Dies hat die Erfahrung eben so oft bewiesen, und dies ist auch der Natur unserer Seele eben so gemäß, als die Erscheinung, daß von demjenigen, was zuerst in sie hinein gebracht wird, meistens etwas hängen bleibt, das sie nicht ohne einige Anstrengung wieder los werden kann, auch wenn sie es selbst los werden will: dies letzte aber — so erklären sich diese widersprechenden Erscheinungen recht gut — dies letzte trit meistens nur dann ein, wenn etwas gleichsam nur durch einen äußern Druck, wie z. B. durch das bloße Uebergewicht der Autorität in sie hinein gebracht wird;

und es trit dann deswegen ein, weil sie in diesem Falle auf eine nicht ganz natürliche oder ihrer sonstigen Wirksamkeit nicht ganz entsprechende Art afficirt wird; eben daher fällt aber diese Wirkung fast immer bei demjenigen hinweg, was sie selbst zuerst auffaßt und sich zu eigen macht, weil sie dabei nach Gesetzen verfährt, welche ihre Freiheit ganz ungekränkt lassen.

§. 27.

So hat man schwerlich einen bedeutenden Nachtheil zu befürchten, wenn man auch den Anfänger in der Theologie zuerst in das Studium desjenigen dogmatischen Systems einleitet, für das man ihn zuletzt wirklich gewinnen will, dies heißt, in das System seiner eigenen Kirche, wenn es nur wahres Studium ist, in das er dabei eingeleitet wird. Doch wenn sich ja nicht aller Nachtheil dabei verhüten liesse, so läßt sich leicht genug zeigen, daß und wie jeder Schade, der allenfalls dadurch angerichtet werden könnte, wiederum durch dasjenige gehoben werden muß, was man einer vernünftigen Methode gemäß nach

dem ersten Studio der reinen Dogmatik vorzunehmen hat.

§. 28.

Dies ist nichts anders, als die Geschichte unserer Glaubenslehren, oder das Studium der Dogmengeschichte. Die Nothwendigkeit von diesem darf gewiß nicht erst bewiesen werden, denn wer sieht nicht selbst ein, daß unsere Erkenntniß von einer Wahrheit, und noch mehr unsere Erkenntniß von einer Reihe in ein System geordneter Wahrheiten viel klarer und bestimmter werden muß, wenn man sich erst noch aus der Geschichte belehrt hat, wie? und auf welchem Wege man zuerst darauf kam? durch welche Ideenkombinationen man darauf geleitet? von welcher Seite sie zuerst von dem menschlichen Verstande aufgefaßt — zu welchen Folgen sie unter diesen und jenen Umständen von ihm benutzt — und wie sie zu jeder Zeit angewandt wurde? Bei den Wahrheiten eines positiven Religionssystemes kann und muß von diesen historischen Notizen noch mehr abhängen, als bei Wahrheiten anderer Art; denn es läßt sich voraus sehen, daß die Geschichte der Vorstellungen darüber

ungleich fruchtbarer an Veränderungen, und reicher an Abwechslungen seyn muß, weil sich dabei der Phantasie und der Speculation, der schwärmenden und der untersuchenden Vernunft ein so viel freieres und weiteres Feld zu öffnen schien.

§. 29.

Bei solchen Wahrheiten einer positiven Religionslehre kann die Geschichte auch beobachten und hat sie vorzüglich zu beobachten, wie oft der Einfluß von äußeren und selbst von lokalen Umständen auf die Vorstellungen einwirkte, die man sich zu verschiedenen Zeiten davon machte, oder doch von ihrem Moment und von ihrer Wichtigkeit machte; wie viel Antheil der Geist der Philosophie, der Humanität und der Sittlichkeit, der jedem Zeitalter eigen war, an der Gestalt, die man ihnen gab, oder an dem Gebrauche hatte, zu welchem man sie benützte, und wie vielfach selbst die Gründe, worauf man sie bauete, und auch jene, worauf man sie ihrer Natur nach zu jeder Zeit bauen mußte, durch die Abwechslungen jenes Geistes afficirt und modificirt wurden. Zuverlässig aber darf man

doch behaupten, daß zwischen der Einsicht, der Erkenntniß, der Urtheilsfähigkeit, ja selbst der Ueberzeugung desjenigen, der auch davon unterrichtet, und desjenigen, der mit dieser Geschichte des Systems gar nicht bekannt ist, ein Unterschied statt finden muß, wobei die beträchtlichsten Vortheile auf der Seite des ersten sind.

§. 30.

Dies fragt sich also nicht erst, ob? und in wie fern das besondere Studium der Dogmengeschichte für jeden, der sich zum gelehrten Theologen bilden soll, nöthig und nützlich sey? aber darnach könnte man sich vielleicht in Beziehung auf die Ordnung des Studiums zu fragen versucht fühlen, ob es nicht schicklicher und zweckmäßiger seyn dürfte, das Studium dieser Geschichte dem Studio der reinen Dogmatik noch voran zu schicken, oder wenigstens das eine mit dem anderen zu verbinden?

§. 31.

Dem ersten Vorschlage könnte es sehr zur Empfehlung gereichen, daß man durch die

Methode, die er angiebt, am zuverlässigsten gegen alle jene nachtheilige Folgen gedeckt wird, die man sonst, wie schon eingeräumt worden ist, fast gar nicht vermeiden, wenigstens nicht ganz vermeiden kann, sobald man sich zuerst in das Studium eines besondern dogmatischen Systems einläßt. Vorläufiges Studium der Geschichte macht am gewissesten unpartheiisch, und gewährt unfehlbar gegen jeden ersten Eindruck und gegen die Inconvenienzen jedes ersten Eindrucks, durch den man zum unbefangenen Untersuchen verdorben werden könnte, die vollkommenste Sicherheit. Von der Geschichte unserer Dogmatik und unserer dogmatischen Meinungen darf man sich diesen Dienst noch gewisser, als von jeder anderen Wissenschaft versprechen; allein so reizend auch der Vorschlag dadurch werden mag, so möchte er doch schwerlich ausführbar seyn.

§. 32.

Liegt nicht offenbar schon etwas widersinniges in dem bloßen Einfalle, daß man sich in die Geschichte einer speculativen Wissenschaft — und etwas eben so widersinniges, daß man sich in die Geschichte eines zusam-

ungeordneten Aggregats von positiven Wahrheiten früher einlassen soll, als man sich mit der Wissenschaft oder mit den Wahrheiten selbst bekannt gemacht hat? Was für ein Interesse würde und könnte wohl die Geschichte in diesem Falle haben? oder vielmehr was könnte man aus einer Geschichte und mit einer Geschichte machen, deren Hauptgegenstand immer im Dunkeln bleiben würde? Wenn man dem Anfänger in der Mathematik die Geschichte jenes mathematischen Lehrsatzes, der unter dem Namen des magister matheseos bekannt ist, oder die Geschichte jener Entdeckung, bei welcher Archimed sein εὕρηκα ausrief — oder dem angehenden Zöglinge der Rechtswissenschaft die Geschichte eines besonderen römischen Gesetzes vorerzählen wollte, noch ehe jener etwas von dem Lehrsatze selbst oder von dem Gegenstande der Entdeckung, und dieser etwas von dem Inhalte des Gesetzes weiß, so würden zuverlässig beide die Methode höchst verkehrt finden, weil sie fast nichts mit den Notizen anfangen können, welche dabei zuerst in ihre Seele gebracht werden.

§. 33.

Aber — mag man vielleicht sagen — indem man mit der Geschichte einer Meinung oder einer Lehre bekannt wird, so wird man zugleich auch mit der Lehre und mit der Meinung selbst bekannt; oder die Geschichte einer Wissenschaft muß sich doch leicht so vortragen lassen, daß zugleich über dasjenige, was ihren Gegenstand ausmacht, das helleste Licht verbreitet wird. Wenn man die Geschichte der Veranlassung und der Umstände zu erzählen hat, bei welcher und unter welcher Archimedes seine berühmte Entdeckung machte, so ergiebt es sich zum Theil schon aus der Geschichte selbst, was er entdeckte, und aus der Geschichte der Umstände, unter denen ein Gesetz gegeben, und der Absichten, welche dabei abgezweckt wurden, muß es sich ja meistens auch von selbst darlegen, was der Gegenstand davon war. Oft ist es sogar nicht möglich, daß das eine von dem anderen getrennt werden könnte; hingegen gewiß ist, daß jedes durch das andere gewinnen muß.

§. 34.

Damit käme man aber auf den zweiten Vorschlag hinaus, nach welchem man sich zu gleicher Zeit mit den Lehrsätzen unserer Dogmatik selbst und mit der Geschichte dieser Lehrsätze bekannt machen, also das Studium der Dogmatik mit dem Studio ihrer Geschichte verbinden sollte. Man mag auch gerne einräumen, daß dies geschehen könnte, und unter gewissen Bedingungen mit sehr großem Nutzen geschehen könnte. Man kann allerdings eine Wissenschaft blos historisch vortragen, also auch in einer gewissen Hinsicht blos historisch studiren, und man kann dies nicht blos bei solchen Wissenschaften, die ihrer Natur nach, wie z. B. auch die christliche Theologie als solche, auf einen historischen Grund gebauet, und aus einer historischen Quelle geschöpft werden müssen. Man setzt sich dabei blos zum Ziel, oder man giebt sich dabei blos das Ansehen, als ob man es als Thatsache eruiren wollte, wie? und wenn die Prinzipien der Wissenschaft erfunden — auf welche Grundbegriffe sie gebauet — auf welche Art sie entwickelt und bewiesen — zu welchen Folgen sie zu jeder Zeit benutzt, und wie hernach diese

Prinzipien und diese Folgen bei jeder neuen Form, welche die Wissenschaft erhielt, modificirt und bestimmt, erweitert und eingeschränkt wurden. — Damit müssen natürlich auch alle fundamentelle und alle abgeleitete Lehrsätze der Wissenschaft selbst dargelegt werden, und wer kann zweifeln, daß sie sich bei dieser Methode nicht nur leichter auffassen lassen, nicht nur gewisser und stärker dem Gedächtnisse eindrücken, sondern auch eine größere Klarheit und Bestimmtheit bekommen mögen, da sie in einer solchen Geschichte, in so vielfach veränderten Wendungen, von so vielen Seiten und fast aus jedem möglichen Gesichtspunkte, in den sie sich nur bringen lassen, vor das Auge gebracht werden müssen. Deswegen könnte man sich in der That sehr stark versucht fühlen, sowohl bei dem Vortrage als bei dem Studium der Dogmatik diesen Gang der historischen Untersuchung zu wählen und vorzuziehen; aber der Lehrer wenigstens, der bei seinem Vortrage diesem Gange folgen wollte, müßte doch erst erwägen, ob er sich dabei nicht nach anderen Hinsichten die Erreichung des Hauptzweckes, um den es ihm zu thun seyn muß, ungewisser oder schwieriger macht.

§. 35.

Wenn man es bei dieser historischen Manier des Vortrags nicht geflissentlich darauf anlegt, die Ideen und die Lehrsätze selbst, so wie man in der Geschichte darauf stößt, zum genauen Ueberblick auszulegen, und selbst durch den Reiz der Geschichte zu ihrer aufmerksameren Beschauung und zu dem längeren Verweilen dabei einzuladen, sondern es dem Zuhörer überläßt, sie gleichsam blos aus dem Historischen, das man darüber anbringt, herauszulesen und zusammen zu setzen, so mag man immer voraus darauf zählen, daß er sich schwerlich viele Mühe geben wird, eine ganz genaue und vollständige Kenntniß davon zu bekommen, und also auch schwerlich eine bekommen wird. Etwas wird er allerdings auffassen, aber gerade nur so viel, als sich ihm gelegentlich in der Geschichte von selbst anbietet, oder nur so viel, als er gerade nöthig hat, um dieser folgen zu können, und dies wird zuverlässig nur selten die ganze und vollständige, sondern meistens blos eine dunkle, unbestimmte und verwirrte Vorstellung seyn, die sich von selbst in seiner Seele abgesetzt hat.

§. 36.

Damit aber wird man nicht weit kommen, ja es wird beinahe schlimmer seyn, als ob man gar nichts aufgefaßt hätte; denn der Anfänger, der doch etwas von der Sache begriffen hat, der sich wenigstens bewußt ist, etwas begriffen zu haben, wenn er sich schon vielleicht selbst nicht einmal deutlich sagen kann, was er begriffen hat — dieser Anfänger wird kein Bedürfniß mehr fühlen, sich um eine hellere und vollständigere Erkenntniß zu bemühen, sondern — was in jeder Wissenschaft das unseligste und verderblichste ist — sich mit dunkeln und verwirrten Ideen begnügen. Soll er nun aber — und dies soll er doch, denn es ist ja darum zu thun, ihn auch zugleich zu der Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehren hinzuleiten — soll er mit diesen dunkeln und verwirrten Ideen in ihre weitere Untersuchung sich einlassen, soll er nach dieser und mit dieser kaum halb deutlichen Erkenntniß, die er dabei bekommen haben kann, entscheiden und wählen, vergleichen und urtheilen, was wird und was kann dabei herauskommen? ...

§. 37.

Will man hingegen diesem Uebel dadurch vorbeugen, daß man auch bei dieser Manier des historischen Vortrags sich dennoch die möglichst deutliche und genaue Entwickelung der Ideen zum Hauptgeschäft macht, deren Geschichte man allein zu verfolgen scheint, so läßt sich wenigstens nicht absehen, wie man in der gewöhnlichen Zeit, die meistens für den akademischen Vortrag über eine Materie ausgesetzt ist, damit zurecht kommen könnte. Es mag allerdings möglich seyn, daß man die ganze Dogmatik in dieser historischen Form, oder als bloße Geschichte vortragen, und dennoch dabei dem Zuhörer Gelegenheit geben und machen könnte, nicht nur die bestimmteste und vollständigste Einsicht in alle ihre Lehren, und die richtigste und lichtvolleste Erkenntniß von allen ihren Wahrheiten, sondern auch die festeste und auf die festesten Gründe gebauete Ueberzeugung von allen ihren Wahrheiten zu erlangen. Es mag selbst eingeräumt werden, daß man sich bei dieser Methode einige Vortheile machen kann, die sich sonst bei keiner anderen so leicht erlangen lassen. Es mag

besonders dieser Methode eigen seyn; daß man dabei mit der wenigsten Gefahr das Urtheil des Zuhörers leiten kann, ohne sich durch das Gewicht irgend einer Autorität einen ungebührlichen oder nachtheiligen Einfluß darauf anzumaaßen; aber dies ist doch auch klar, daß man zu einem solchen Vortrage der Dogmatik wenigstens eben so viel, wenn nicht noch etwas mehr Zeit haben müßte, als man jetzt zu einem Collegio über die reine Dogmatik, und zu einem zweiten über die Dogmengeschichte braucht. In dem einen Kollegio, in welchem die ganze Dogmatik als Geschichte vorgetragen werden sollte, müßte doch wohl das meiste von demjenigen vorkommen, was man sonst in diese beiden vertheilen kann; man müßte also auch eben so viel Zeit zu dem einen aussetzen, als sonst zu den beiden; und nun, wenn man gegen die Vortheile dieser Methode wieder abrechnet, daß sie doch die Aufmerksamkeit des Anfängers allzulange aufhalten und zerstreuen kann, daß sie auch nicht selten sein Urtheil mißleiten oder verwirren mag, und daß sie ihm den Anblick und die Uebersicht des Ganzen, wovon so viel abhängt, allzulange entzieht, so dürfte man

sich wohl nicht mehr so sehr geneigt fühlen, sie der gewöhnlichen vorzuziehen.

§. 38.

Auf alle Fälle möchte es daher am räthlichsten seyn, bei der zuerst vorgeschlagenen zu bleiben, und den Anfang seiner gelehrten Nachforschungen über die Wahrheiten der Religion damit zu machen, daß man sie zuerst nach einem bestimmten Systeme nicht allein historisch, sondern so weit es die Natur der Wahrheiten zuläßt, wissenschaftlich behandelt, und dann nach diesem, aber unmittelbar nach diesem ihre Geschichte zum Gegenstande eines eigenen Studiums macht.

Das eine wie das andere wird in dieser Ordnung unstreitig leichter, anziehender und fruchtbarer als in jeder anderen. In der Geschichte wenigstens wird man viel schneller und ungehinderter fortschreiten, wenn man vorher schon mit den Gegenständen bekannt ist, die man darin zu verfolgen hat. Man wird ja nun immer voraus wissen, was man am genauesten und am aufmerksamsten zu beobachten hat. Man wird sich voraus die Ideen und die Punkte fixiren können, die man am un-

verwandtesten im Gesichte behalten, und denen man am sorgfältigsten durch alle ihre scheinbaren Veränderungen und Verwandlungen nachgehen muß. Man wird weniger Mühe haben, sie jedesmal auch in den verschiedenen Gestalten und Verbindungen zu erkennen, in denen sie in dem Gange der Geschichte sich darstellen; und wer kann zweifeln, daß unter diesen Umständen das Studium davon eben so viel leichter als anziehender werden muß?

§. 59.

Wenn man aber auch für das reine wissenschaftliche Studium, das nach dieser Ordnung vorhergehen soll, nicht eben so viel dabei gewinnen könnte, so läßt sich doch auch dafür etwas dadurch erhalten, das gewiß des Annehmens werth ist. Es trägt nämlich nicht wenig aus, ob man früher oder später auch für die Wahrheiten selbst, mit denen man sich bei dem Studio der Dogmatik beschäftigen muß, ein eigenes und gefühltes, aber aus keinem Nebenumstande, sondern aus ihnen selbst und aus ihrem Inhalt entsprungenes und ausgeflossenes Interesse bekommt. Irgend einmal muß sich dies ansetzen: nur kann es,

je früher es sich ansetzt, auch desto mehr wirken; aber am wahrscheinlichsten kann man doch hoffen, daß es sich unter der ersten reinwissenschaftlichen Behandlung ansetzen wird, die man darauf verwendet. Auch darf man dies für reinen Gewinn halten, selbst wenn man Ursache hätte zu fürchten, daß sich dies angebliche reine Interesse für die Wahrheit bei dem Anfänger nur allzuleicht mit fremden Ingredienzien vermischen könnte. Es wird allerdings desto weniger ganz rein werden, je früher es aufgefaßt wird; aber der Nachtheil, der aus der Mischung entstehen könnte, wird sich unfehlbar verlieren, sobald er in das Studium der Geschichte hineinkommt. Die Geschichte wird wohl noch mehr als nur dies wieder gut machen. Sie wird jede Einseitigkeit im Beobachten, und jede Engherzigkeit im Urtheilen, die er sich unter dem frühern wissenschaftlichen Studio zugezogen haben mag, in kurzer Zeit heben, und diese wohlthätige Wirkung wird sie eben so gewiß bei ihm hervorbringen, als man sie allein von ihr erwarten darf.

§. 40.

Nun aber, wenn sich der Schüler der Dogmatik durch die Wissenschaft und durch ihre Geschichte hindurch gearbeitet hat, nun mag er in einem gewissen Betrachte sein Studium, aber nicht sein Geschäft für geendigt halten. Noch ist ihm jetzt ein sehr wichtiges übrig — das Geschäft der Revision, die er über den Gewinn seines wissenschaftlichen und seines historischen Studiums, über die Resultate, die sich aus dem einen und aus dem andern in Hinsicht auf seine eigene Ueberzeugung ergeben haben, und über die Gründe, über die Haltbarkeit und über die Festigkeit seiner gewonnenen Ueberzeugungen anstellen muß. Er muß sich jetzt erst — denn jetzt erst ist er dazu fähig — durch freie Wahl für die Prinzipien und für das System entscheiden, das er zu dem seinigen machen will, oder das ihm nach seiner schon erlangten Einsicht die meiste Wahrheit zu haben scheint; aber um bei dieser Entscheidung sicherer zu gehen, und der Gefahr einer Selbsttäuschung weniger ausgesetzt zu seyn, muß er vorher noch die Gründe, durch die er sich vorläufig bestimmt

fühlt, einer letzten strengen Prüfung unterwerfen, sie mit Unbefangenheit gegen diejenigen abwägen, die von den Vertheidigern jedes andern Systems angeführt werden können, und von jeher angeführt worden sind, also mit einem Wort noch eine Vergleichung der verschiedenen Systeme anstellen, zwischen welchen er wählen soll.

§. 41.

Man erkennt leicht, daß diese Operation nur desto nothwendiger wird, wenn man allenfalls unter dem wissenschaftlichen und historischen Studio der Dogmatik seine eigenen Ueberzeugungen noch nicht ganz fixirt, oder sich noch nicht gerade voraus für dieses oder jenes System entschieden haben sollte, doch sieht man dabei eben so leicht ein, daß und warum sie auch im andern Falle nöthig bleibt. Warum man sie aber noch als eigene Operation vornehmen, oder sich ein eigenes Geschäft daraus machen muß, dies wird man nicht mehr fragen, sobald man unter dem Geschäfte selbst die Größe, die Wichtigkeit und den Umfang davon kennen lernt.

§. 42.

Man wird und muß zwar schon unter dem Studio der Dogmengeschichte mit den eigenthümlichen Prinzipien und mit den charakteristischen Ideen bekannt geworden seyn, durch welche sich jedes der dogmatischen Systeme, in die sich unsere christlichen Hauptparteien getheilt haben, von dem anderen unterscheidet. Dies ist es ja vorzüglich, was die Geschichte anzugeben hat, wie und auf welchem Wege der Geist der theologischen Spekulation in diesem Zeitalter und unter diesem Himmelsstrich auf gewisse Vorstellungen kam, zu einer andern Zeit aber und unter andern Umständen wieder zu andern überging. Sie muß eben damit auf ihrem Gange durch alle Perioden hindurch, in denen das Christenthum Gegenstand einer wissenschaftlichen Speculation war, an allen jenen verschiedenen Meinungen vorbeikommen, welche irgendwo einmal als christliche Meinungen aufgefaßt, und eine Zeitlang in der Reihe der übrigen fortgeführet, aber nicht allgemein aufgefaßt, oder nicht immer behalten wurden — also mit einem Wort, an allen christlichen Parteimeinungen, oder doch gewiß an jenen, die das Eigenthum

ganzer Sekten wurden, mithin am gewissesten an jenen vorbeikommen, durch welche sich jetzt unsere christlichen Hauptparteien unterscheiden.

§. 43.

Allein in der Geschichte kann man sich, oder vielmehr in dem Vortrage der Dogmengeschichte kann man sich — nach welcher Ordnung man sie auch vortragen mag — nicht leicht damit aufhalten, die Unterscheidungsideen jeder Partei in den Zusammenhang zu ordnen, den sie in ihrem eigenen Systeme bekommen haben. Man faßt sie auf, so wie man in der Reihe der übrigen Erscheinungen durch die Zeitfolge dazu hingeführt wird. Man bemerkt auch, wenn man kann, die Quelle, aus der sie entsprangen, die Umstände, unter denen sie sich befestigten, und das Interesse, das ihre weitere Verbreitung hier am merklichsten begünstigte und dort am wirksamsten aufhielt. Man entwickelt bei der Geschichte ihres Zusammenstoßens mit andern Meinungen die Gründe und Gegengründe, womit sie vertheidigt und bestritten wurden: aber dadurch wird man blos mit den Materialien bekannt, aus denen das System einer

jeder Partei besteht; man wird auch wohl dadurch in den Stand gesetzt, den Werth dieser Materialien richtiger und unbefangener zu beurtheilen, hingegen bekommt man dadurch noch keine Uebersicht, wenigstens noch keine helle Uebersicht von dem Ganzen ihres Systems. Dies muß man sich jetzt erst noch besonders vor das Auge zu bringen suchen. Es gehören auch zum Theil noch weitere Kenntnisse und Notizen dazu, die sich zwar auch in der Dogmengeschichte anbringen lassen, aber doch nicht immer angebracht werden, und auch nicht immer angebracht werden können, weil des nöthigeren so viel anzubringen ist. Wem es also um eine genauere Kenntniß der verschiedenen, von dem unsrigen abweichenden, dogmatischen Systeme zu thun ist, die sich unter unsern christlichen Parteien erhalten haben, wem es um eine solche Kenntniß dieser Systeme zu thun ist, wie man zu einer zwischen ihnen anzustellenden beurtheilenden Vergleichung eine nöthig hat, der muß sich in dieser Absicht noch einem eigenen Geschäft unterziehen, das aber keine große Anstrengung mehr kosten, und nicht viel Zeit erfordern kann.

§. 44.

Ohne Bedenken darf man vielleicht behaupten, daß derjenige, der schon auf ein einzelnes dogmatisches System — welches es auch seyn mag — ein eigenes wissenschaftliches Studium verwandt, und sich in der Geschichte der Dogmen gehörig umgesehen hat, zu diesem neuen Geschäft keine fremde Hülfe, oder doch keine Anweisung eines Lehrers mehr bedürfen wird.

Durch das erste ist er ja mit demjenigen, was zu der Grundform wie zu der Zusammensetzung eines jeden Systems von christlicher Dogmatik gehört, schon vertraut geworden. Er weiß schon, wo? und wie die Fugen davon zusammen hängen. Er kennt bereits die Stellen, wo sie in einander eingreifen, also die Stellen, nach denen man zuerst zu sehen hat, und mag sich auch wohl voraus schon einige bezeichnet haben, wo eine verschiedene Verbindungsart am leichtesten statt finden kann. In der Geschichte aber ist es ihm schon vorgekommen, durch welche Grundidee sich das eine am auffallendsten von dem andern unterscheidet, und in welchen Hauptlehren es von ihm abweicht; und so kann es ihn also, da

man ohnehin der Hülfsmittel dazu so viele, und diese so nahe bei der Hand hat, es kann ihn gewiß nicht mehr viel kosten, sich, sobald es ihm darum zu thun ist, von dem eigenthümlichen dogmatischen Lehrbegriff einer jeden christlichen Partei eine genaue, hinreichend deutliche, und hinreichend vollständige Uebersicht zu verschaffen.

§. 45.

So leicht indessen das Geschäft ist, und so natürlich man sich deswegen begnügen könnte, es blos dem Privatfleiße eines jeden als höchst nützliches Geschäft zu der letzten Berichtigung und Befestigung seiner eigenen dogmatischen Ueberzeugungen zu empfehlen, so können es doch mehrere Umstände und Betrachtungen sehr wünschenswerth machen, daß man es nicht blos bei der Empfehlung bewenden lassen möchte.

Es ist nur für denjenigen ein leichtes Geschäft, der schon durch ein vorhergegangenes ernstes Studium in die vertraute Bekanntschaft mit einem dogmatischen System und mit der Geschichte der Hauptveränderungen, die zu verschiedenen Zeiten damit vorgenommen wurden,

eingeweiht ist: aber darf man wohl anneh-men, daß dies bei allen unsern angehenden Theologen, ja daß es nur bei der größeren Anzahl von ihnen der Fall seyn dürfte, sobald sie einmal Ein Collegium über die reine wis-senschaftliche Dogmatik und ein anderes über die Dogmengeschichte gehört haben? Kaum unter der Bedingung eines sehr eifrigen mit diesen Collegien zu verbindenden Privatfleißes läßt sich diese Wirkung davon erwarten: und wie vielen muß es schon bei der gewöhnlich so enge beschränkten Dauer ihres akademischen Cursus an Zeit dazu fehlen? Bei den meisten muß man daher darauf zählen, daß ihre wis-senschaftliche und ihre historische Erkenntniß noch mehrere Lücken haben wird, die erst aus-gefüllt werden müssen, die auch am gewisse-sten unter diesem letzten Vergleichungsgeschäfte ausgefüllt werden können, die ihnen aber auch unfehlbar das Geschäft in eben dem Verhält-nisse erschweren werden, in welchem es für sie nothwendiger wird. Für die meisten müßte also doch eine Einrichtung willkommen seyn, wodurch ihnen die Arbeit, welche sie dabei zu unternehmen haben, erleichtert, ja auch für diejenigen, die ihr sonst noch gewachsen wären,

willkommen seyn, sobald ihnen damit etwas an Zeit erspart werden könnte: und dies ist es, was zunächst die Idee der neuen Vorlesungen veranlaßte, für welche diese Einleitung die Stelle der Ankündigung und der Vorrede vertreten soll.

§. 46.

Dies könnte wenigstens meiner Vorstellung nach am bequemsten noch durch ein letztes dem dogmatischen Cursus anzuhängendes Collegium erzielt werden, in welchem sich der Lehrer allein darauf zu beschränken hätte, die vorzüglichsten von dem unsrigen verschiedenen dogmatischen Systeme kürzlich darzulegen, die einem jeden eigenthümlichen Prinzipien und Grundbegriffe auszuzeichnen, die bedeutenderen Abweichungen eines jeden von dem andern und aller von dem unsrigen bemerklich zu machen, und damit alle Data zusammen zu bringen, die man zu einer darüber anzustellenden vergleichenden Beurtheilung nöthig hat. Wenn man voraussetzt, daß dies das Schlußcollegium des dogmatischen Cursus werden, also nur für Zuhörer bestimmt seyn soll, die bereits das System ihrer kirchlichen Dogmatik wissen,

eingeweiht ist: aber darf man wohl anneh-
men, daß dies bei allen unsern angehenden
Theologen, ja daß es nur bei der größeren
Anzahl von ihnen der Fall seyn dürfte, sobald
sie einmal ein Collegium über die reine wiss-
senschaftliche Dogmatik und ein anderes über
die Dogmengeschichte gehört haben? Kaum
unter der Bedingung eines sehr eifrigen mit
diesen Collegien zu verbindenden Privatfleißes
läßt sich diese Wirkung davon erwarten: und
wie vielen muß es schon bei der gewöhnlich so
enge beschränkten Dauer ihres akademischen
Cursus an Zeit dazu fehlen? Bei den meisten
muß man daher darauf zählen, daß ihre wiss-
senschaftliche und ihre historische Erkenntniß
noch mehrere Lücken haben wird, die erst aus-
gefüllt werden müssen, die auch am gewisse-
sten unter diesem letzten Vergleichungsgeschäfte
ausgefüllt werden können, die ihnen aber auch
unfehlbar das Geschäft in eben dem Verhält-
nisse erschweren werden, in welchem es für
sie nothwendiger wird. Für die meisten müßte
also doch eine Einrichtung willkommen seyn,
wodurch ihnen die Arbeit, welche sie dabei zu
unternehmen haben, erleichtert, ja auch für
diejenigen, die ihr sonst noch gewachsen wären,

willkommen seyn, sobald ihnen damit etwas an Zeit erspart werden könnte; und dies ist es, was zunächst die Idee der neuen Vorlesungen veranlaßte, für welche diese Einleitung die Stelle der Ankündigung und der Vorrede vertreten soll.

§. 46.

Dies könnte wenigstens meiner Vorstellung nach am bequemsten noch durch ein letztes dem dogmatischen Cursus anzuhängendes Collegium erzielt werden, in welchem sich der Lehrer allein darauf zu beschränken hätte, die vorzüglichsten von dem unsrigen verschiedenen dogmatischen Systeme kürzlich darzulegen, die einem jeden eigenthümlichen Prinzipien und Grundbegriffe auszuzeichnen, die bedeutenderen Abweichungen eines jeden von dem andern und aller von dem unsrigen bemerklich zu machen, und damit alle Data zusammen zu bringen, die man zu einer darüber anzustellenden vergleichenden Beurtheilung nöthig hat. Wenn man voraussetzt, daß dies das Schlußcollegium des dogmatischen Cursus werden, also nur für Zuhörer bestimmt seyn soll, die bereits das System ihrer kirchlichen Dogmatik wissen,

schaftlich und geschichtlich sich bekannt gemacht haben, so kann man nicht zweifeln, daß sich in der gewöhnlichen Zeit, die man sonst zu einem Collegio aussetzt, noch recht gut damit fertig werden läßt. Für Zuhörer dieser Art dürfen ja die meisten der Ideen, die man ihnen dabei vorzutragen hat, nicht erst entwickelt, sondern nur einander gegenüber gestellt werden. Man hat nicht nöthig, ihnen erst ausführlich auseinander zu setzen, wo? und wie? und wie weit z. B. die Vorstellungen der katholischen Dogmatik in der Lehre von der Rechtfertigung, oder der socinianischen in der Lehre von der Versöhnung von den Vorstellungen der unsrigen abweichen, sondern man darf jene nur angeben, so muß ihnen bei der Kenntniß, welche sie von dieser schon haben, die Abweichung von selbst in die Augen fallen.

§. 47.

Man hat eben so wenig nöthig, sie auf das neue in die specielle Geschichte der Entstehung und Bildung jener Vorstellungen, oder in eine Prüfung der Gründe hinein zu führen, auf welche sie in jedem der Systeme, zu dem sie gehören, gebauet sind, sondern man darf

sie nur mit einem Winke in das Zeitalter und in die Umstände zurück versetzen, in welchem und unter welchen der theologische Untersuchungsgeist zuerst darauf kam, und zugleich mit einem Wort an die Gründe erinnern, auf welchen die abweichende Vorstellung unseres eigenen Systems beruht, so müssen sie zu dem eigenen Prüfen und Vergleichen schon Data genug haben. Dazu aber bedarf man nicht so viel Zeit; wenigstens steht gewiß der Aufwand der dazu nöthigen Zeit in keinem Verhältniß mit dem mehrfachen Nutzen, der sich für Zuhörer dieser Gattung von einem solchen Collegio erwarten läßt. Sie können dabei am bequemsten und am leichtesten die Lücken ausfüllen, die ihre wissenschaftliche und ihre historische Erkenntniß noch haben mag. Sie müssen — und dieß ist noch wichtiger — unter der Aufmerksamkeit, welche sie selbst darauf zu verwenden haben, am sichersten erfahren, ob es den dogmatischen Ideen, welche sie aufgefaßt haben, nicht irgendwo noch an Licht, an Bestimmtheit oder an Zusammenhang fehlt. Aber wie können sie jemals von der Festigkeit ihrer Ueberzeugungen, und von der Haltbarkeit der Gründe, auf denen sie beruhen, zu-

verlässiger gewiß werden, als durch die Vergleichungsoperationen, zu denen sie sich dabei so unfehlbar gereizt als aufgefordert fühlen werden?

§. 48.

Auch in der älteren Anordnung des akademischen theologischen Lehrvortrags finden sich Spuren, daß das Bedürfniß oder der Nutzen einer solchen letzten Operation, mit welcher das Studium der Dogmatik geschlossen werden sollte, von jeher gefühlt wurde. Man hielt es für nöthig, auf die dogmatischen Collegien noch eigene polemische folgen zu lassen, oder noch ein besonderes Studium auf die sogenannte Polemik zu verwenden, und dabei konnte offenbar nur der nämliche Zweck zum Grunde liegen:

Ein angebliches Collegium Anti-Pontificium oder Anti-Socinianum, was war es anders, und was enthielt es anders, als eine Vergleichung des katholischen und des socinianischen Lehrbegriffs mit den unsrigen, wobei man freilich voraus ankündigte, und auch alles der Ankündigung zufolge voraus darauf anlegte, daß die Vergleichung zum Vortheil des letzten ausfallen mußte.

§. 49.

Dies war wohl sehr unnöthig, und es wurde zuverlässig oft genug selbst nachtheilig für den abgezielten Zweck. Es mußte unvermeidlich der Untersuchung eine Richtung geben, die schwerlich zu einem unbefangenen Urtheil führen konnte, und nicht selten zu einem führte, das demjenigen, welches man erhalten wollte, gerade entgegen war. Es erweckte Parteieifer anstatt Eifer für Wahrheit; und zog zugleich meistens von demjenigen, was dabei die Hauptsache werden sollte, von der Befestigung der eigenen Ueberzeugung ab: denn unter diesem Polemisiren ließ man sich nur allzuoft zu dem Irrthum verleiten, daß man sich auf die Richtigkeit und Festigkeit seiner Erkenntniß hinreichend verlassen könne, sobald man sich nur die Unrichtigkeit und die Falschheit einer andern zu beweisen im Stande sey. Von dieser Seite hat man also gewiß nicht zu bedauren, daß diese Methode zu polemisiren abgekommen ist; man hat wohl in keiner Hinsicht Ursache es zu bedauren, denn sie hatte der Unbequemlichkeiten noch mehrere; aber deswegen hat man nicht nöthig, auch den Vor-

theil aufzugeben, den sie gelegentlich gewähren könnte, da er sich auf einem andern leichteren Wege, ohne den mindesten Abzug und noch vollständiger, als durch sie, ebenfalls erhalten läßt.

§. 50.

Dies hoffe ich durch die nach einem andern Plane angelegten Vorlesungen erreichen — oder dazu hoffe ich die Vorlesungen brauchbar machen zu können, deren Grundriß dieser Einleitung angehängt ist. Aus diesem Grundrisse kann man auch wohl schon erkennen, in wiefern sie dazu taugen mögen, denn nicht nur der Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigen sollen, ist deutlich darin angegeben, sondern auch die Art der Behandlung, die auf diesen Gegenstand verwandt werden soll, ist beinahe mehr als nur vorgezeichnet. Dafür muß sich aber nicht nur der Hauptzweck, für den sie berechnet sind, sondern selbst die Nebenzwecke, die ich gelegentlich dabei zu erreichen wünschte, müssen sich eben so sichtbar daraus darlegen; also kann auch keine weitere Vorerklärung darüber nöthig seyn. Nur ein Paar Worte über die Gründe, die

mich bei der Anlage des Planes dazu bestimmten, und über den Einfluß, den diese Nebenzwecke darauf hätten, glaube ich doch noch beifügen zu müssen, da sie vielleicht selbst etwas zu der gewisseren und vollständigeren Erreichung von diesen beitragen können.

§. 51.

Es sind vier verschiedene dogmatische Systeme, deren Zusammenstellung und Vergleichung das Hauptgeschäft dieser Vorlesungen ausmachen wird, nämlich das römisch=katholische, das reformirte, das socinianische, und das System unserer neueren Theologie. Bei jedem legen sich gewiß der Ursachen mehrere von selbst dar, welche die Wahl, die doch einmal getroffen werden mußte, dafür entscheiden konnten. Zu den drei ersten darunter bekennen sich die drei beträchtlichen kirchlichen Parteien, die jetzt fast seit drei Jahrhunderten neben der unsrigen existiren. Jeder Theologe und jeder Religionslehrer bekommt also schon dadurch eine mehrfache Aufforderung, sich eine genauere Kentniß davon zu verschaffen. Für jedes liegt auch schon darin ein Grund zu der Voraussetzung, daß es der Mühe werth

seyn mag, sich durch eine sorgsame Vergleichung zu überzeugen, ob und wie sich das System seiner eigenen Dogmatik auch diesen gegenüber noch halten und vertheidigen läßt.

§. 52.

Doch liegen theils in andern Umständen, theils in der Beschaffenheit und in der Natur von einigen dieser besonderen Systeme noch mehrere Gründe, die mich glauben liessen, daß ihre genauere Darstellung und nähere Beleuchtung die fruchtbarste und zweckmäßigste Belehrung gewähren könnte. Bei dem Systeme der katholischen Dogmatik nahm ich es z. B. als eigenen Vortheil in die Rechnung, daß doch vielleicht gelegentlich eine wahrere Kenntniß davon allgemeiner, oder eine allgemeiner = wahre Kenntniß davon unter uns verbreitet werden könnte, denn daran fehlt es nur allzu häufig, fehlt selbst unter unseren gebildeteren Klassen, ja fehlt auch unter diesen weit mehr, als sie selbst wissen und glauben; dies macht aber einen Uebelstand, der bei der besonderen Stellung der katholischen Partei gegen die unsrige vielfach nachtheilig für uns

werden kann, und es gewiß auch schon mehrmals geworden ist. In Hinsicht auf das System der reformirten Kirche vermißt man auch nur allzuoft unter uns die Kenntniß jener besonderen feineren Bezeichnungen, wodurch sich jede der einzelnen, zwar nicht getrennten, aber doch für sich bestehenden und deswegen unterscheidbaren Parteien kenntlich macht, aus denen der Körper der reformirten Kirche besteht, und doch bedarf man auch diese Kenntniß, ja man bedarf sie schon dazu, um nur über die Versuche gehörig urtheilen zu können, die neuerlich unter uns zu einer völligen Vereinigung der reformirten Kirche mit der unsrigen gemacht, die selbst hier und da mit so glücklicher Leichtigkeit durchgesetzt, gegen die aber doch auch so manche Protestationen eingelegt worden sind. Bei jenem Systeme aber, das aus den Prinzipien unserer neueren Theologie sich allmählig zu entwickeln scheint, und zum Theil schon entwickelt hat, trit noch aus mehreren Umständen ein mehrfaches und wahrhaftig dringendes Bedürfniß ein, daß es zum Gegenstand einer eigenen prüfenden Ausstellung und Vergleichung gemacht werden muß.

§. 53.

Es ist durchaus nothwendig, daß der künftige Lehrer der Religion nicht nur frühzeitig mit der Richtung bekannt, sondern auf die Richtung ganz vorzüglich aufmerksam gemacht werden muß, welche der Geist seines Zeitalters in Hinsicht auf religiöse Ideen genommen hat, oder auch wohl noch zu nehmen im Begriff steht. Verbergen kann man ihm ja doch diese Richtung nicht: aber wenn man es auch könnte, so würde jeder Versuch es zu thun, höchst unredlich, höchst ungewissenhaft und höchst unweise dazu seyn; hingegen unendlich viel trägt es aus, wenn man verhindern kann, daß er sie nicht zuerst aus einem falschen und unrichtigen, oder einseitigen Gesichtspunkte auffaßt, und sich selbst von ihr hinreißen läßt, ehe er noch weiß, wohin sie ihn führen wird. Dem einen und dem andern läßt sich aber zuverlässig nur dadurch vorbeugen, wenn man ihm selbst mit möglichster Unparteilichkeit alle Data an die Hand giebt, die er zu einem richtigen und zu einem ruhigen Urtheil darüber nöthig hat.

§. 54.

Eben daraus ergiebt sich aber auch, warum es nicht nöthig seyn kann, oder für hinreichend gehalten werden kann, daß und wenn die Probeoperation des kritischen Vergleichens und Zusammenstellens nur mit den vier ausgezeichneten Systemen angestellt wird. Wohl giebt es der christlichen Parteien und der noch bestehenden grösseren und kleineren christlichen Parteien mehrere, die sich ebenfalls durch besondere ihnen eigenthümliche Ansichten und Grundsätze unterschreiben, aber es ist einmal unmöglich, daß in Vorlesungen, die nur für den Zeitraum eines halben Jahres berechnet werden dürfen, auf alle Rücksicht genommen werden könnte, und dann möchte es immer überflüssig seyn, eine besondere Rücksicht auf solche zu nehmen, deren Eigenheiten, wie z. B. die Eigenheiten der griechischen Kirche nicht das Ganze des christlichen Lehrbegriffs, ja nicht einmal das praktisch-wichtige davon betreffen, oder deren Unterscheidungsideen, wie z. B. die meisten Ideen der mennonitischen Partei nur aus einer Mischung älterer Parteimeinungen durch eine etwas veränderte Zusammensetzung entstanden sind. Allerdings

muß jeder, der auf den Namen eines Theologen Anspruch macht, auch damit bekannt seyn; aber diese Bekanntschaft kann und muß er schon in der Kirchengeschichte gemacht haben, und wenn er einmal in seinem dogmatischen Studio die spezielle Vergleichungsoperation nur mit den vier ausgezeichneten Hauptsystemen vorgenommen hat, so wird er sie desto leichter auch ohne weitere Anleitung mit andern vornehmen können, da er so viel wenigere Data dazu bedarf.

§. 55.

Auf das Zusammenbringen und Hergeben von diesen scheint sich mir überhaupt das vornehmste Geschäft des Lehrers zu beschränken, der zu einer solchen beurtheilenden Vergleichung verschiedener dogmatischen Systeme eine zweckmäßige Anleitung geben soll: dasjenige selbst hingegen, was er an die Hand zu geben hat, dürfte sich vielleicht blos auf die folgenden Stücke zubringen lassen.

Es wird

erstens — unvermeidlich seyn, bei jedem der besonderen Systeme, die man zu vergleichen hat, einiges aus seiner Entstehungs- und

Bildungsgeschichte, und die historisch-literarischen Notizen über die Quellen, aus denen sich die Kenntniß davon am lautersten und vollständigsten schöpfen läßt. Eine etwas speziellere Nachweisung der letzten möchte besonders deswegen nöthig seyn, weil sich solche Notizen, als man dabei zu geben hat, nur allzuleicht verlieren, wenn sie in der Kirchen- oder in der Dogmengeschichte blos gelegentlich angebracht werden. Bei dem Systeme unserer neueren Theologie treten noch mehrere Ursachen ein, wodurch man genöthigt wird, dabei vorläufig zu verweilen, und zugleich mehrere Schwierigkeiten ein, die eine sehr sorgfältige und behutsame Behandlung erfordern; doch läßt es sich leicht verhüten, daß man nicht allzulange dabei aufgehalten wird, wenn man sich nur mit der gehörigen Enthaltsamkeit auf das zweckmäßig Nothwendige beschränkt.

§. 56.

Bei den Entwickelungsoperationen, die man hierauf mit jedem einzelnen System vorzunehmen hat, mag es dann

Zweitens — vorzüglich nur darauf ankommen, daß auf die eigenthümlichen Partieen

eines jeden das hellste Licht geworfen wird. Man hat also bei jedem nur dasjenige anzugeben, wodurch es sich von dem unsrigen unterscheidet, die Divergenz der Prinzipien, auf welche es gebauet ist, von jenen auszuzeichnen, auf dem das unsrige beruht, und alsdann auch die von den unsrigen verschiedenen Formen bemerklich zu machen, welche mehrere einzelne Theile des Systemes, dies heißt, mehrere einzelne Lehren theils nothwendig dadurch bekommen mußten, theils durch Zufall oder durch andere Umstände bekamen. Die Ordnung, welche in dem Grundrisse befolgt ist, schien mir hiezu die bequemste, weil man durch sie an jeden Fundamentalbegriff hingeführt wird, bei dem irgend eine bedeutende und bemerkenswerthe Eigenheit, durch welche sich ein System auszeichnen mag, statt finden könnte; wobei sich doch aber immer auch noch seine unbedeutendere, nicht gerade zu der durch jene Grundbegriffe bestimmten Form, und noch weniger zu dem Grundstoffe eines jeden gehörige, aber doch ebenfalls noch charakteristische Eigenheiten markiren lassen. Doch an dieser Ordnung mag am wenigsten liegen, hingegen daran liegt sehr viel, daß jeder Grundsatz,

der einem Systeme eigenthümlich ist, und jede Unterscheidungsidee, durch die es sich auszeichnet, recht sorgsam und genau mit allen Bestimmungen und Beziehungen, welche dazu gehören, dargelegt werden muß. Es wird daher am zweckmäßigsten seyn, sie immer auch in der eigenen dogmatischen Kunstsprache eines jeden Systemes darzulegen; nur muß dabei der Gehalt mancher Ausdrücke in dieser Sprache noch besonders nach dem Sinne fixirt werden, den sie in ihrem Gebrauche erhalten haben, und dies liegt besonders dem Lehrer als eigene Pflicht ob.

§. 57.

Dafür mag er sich aber drittens — bei den Operationen des eigentlichen Vergleichens und Beurtheilens weniger zu thun machen, oder in diese weniger einmischen. Er soll sie nicht sowohl selbst aufstellen, als vielmehr seinen Zuhörern Gelegenheit dazu machen, und Anleitung dazu geben. Er soll diese in den Stand setzen, selbst zu urtheilen und zu vergleichen, also hat er schon das seinige gethan, sobald er nur alles herbeigeschafft und ausgelegt hat, was sie zu

dem einen und zu dem andern nöthig haben. Dazu kann der Natur der Sache nach weiter nichts gehören, als die zu vergleichenden Objekte selbst und die Gründe, welche das vergleichende Urtheil leiten müssen, also nichts weiter, als die Ideen und Vorstellungen selbst, die man zu vergleichen, und dasjenige, was jede für sich anzuführen hat. Er darf aber noch überdies voraussetzen, daß seine Zuhörer mit den Unterscheidungslehren ihres dogmatischen Systems, mit welchem sie die anderen vergleichen sollen, daß sie mit den Prinzipien, woraus diese ausfließen, und mit den Beweisen, worauf sie beruhen, schon bekannt sind. Er darf sich also nicht erst mit der Entwickelung von diesen aufhalten, sondern nur wieder daran erinnern, und dies kann meistens nur Winke kosten, welche schon die Verbindung, in der sie angebracht werden, verständlich genug machen wird.

§. 58.

Dabei habe ich mir, wie man aus dem Grundrisse ersehen wird, blos erlaubt, das vergleichende Urtheil noch auf eine besondere Seite hin auszudehnen, die sonst nicht immer

in Betrachtung gezogen wurde. Ich habe nämlich bei jedem Systeme einen besonderen Abschnitt dazu ausgesetzt, sein Verhältniß zu der praktischen und moralischen Religion darzulegen, nicht gerade in der Absicht, um auch aus diesem Gesichtspunkt eine Vergleichung einzuleiten, sondern weil ich das Resultat einer darüber angestellten Untersuchung für das sicherste und wirksamste Mittel hielt, jene ruhige und unbefangene Stimmung des Gemüthes hervorzubringen, die das nöthigste Erforderniß bei dem ganzen Vergleichungsgeschäft ist; doch gestehe ich, daß mich noch ein anderer von der gegenwärtigen Stimmung unseres Zeitgeistes hergenommener Grund dazu veranlaßte.

Nach diesem scheint man es jetzt als neue Wahrheit aufgefaßt zu haben, daß der eigentliche Werth einer Religionstheorie nur von ihrem praktrischen Einflusse auf das Herz und auf das Gemüth des Menschen, auf seine Gesinnungen und auf seine Handlungen, auf seine Sittlichkeit und auf seine Veredlung abhänge und abhängen könne — und möchte nur das Wahre, das in dieser sehr alten nur ehemals in andern Formeln ausgesprochenen Behauptung

liegt, recht allgemein aufgefaßt werden! — aber dabei sollte man nicht vergessen wollen, daß doch bei der Beurtheilung der historischen, exegetischen und auch logischen Wahrheit einer positiven Religionstheorie dasjenige, was uns von ihrem praktischen Einflusse erkennbar ist, nicht zunächst in Betrachtung kommen, oder höchstens als blos negatives Merkmal in Betrachtung kommen kann. Man sollte nicht vergessen, daß das historisch- und exegetisch-Wahre dabei immer noch und immer zuerst nach andern Merkmalen geprüft, an einem andern Maaßstabe gewürdigt und aus andern Zeichen erkannt werden muß. Auch dies scheint mir aber aus den Resultaten der darüber angestellten Prüfung höchst anschaulich hervorzugehen; nur habe ich es in dem Grundrisse vorzüglich deswegen ausführlicher dargelegt, um in den Vorlesungen selbst weniger dabei verweilen zu dürfen.

---

# I.

## Abriß und Vergleichung des Lehrbegriffs der katholischen Kirche.

### Erster Abschnitt.

1) Bestimmung desjenigen, was man für den Lehrbegriff der katholischen Kirche halten und mit diesem Namen bezeichnen darf. Geschichte und Epoche seiner Fixirung im Gegensatz gegen den Lehrbegriff unserer Kirche.

2) Aechte Quellen der katholischen Kirchenlehre. Canonen und Decrete der Tridentinischen Synode. Professio fidei Tridentinae. Römischer Katechismus. Andere Werke dieser Art, und nöthige historisch-literarische Notizen darüber.

3) Verhältniß der katholischen Kirchenlehre zu der Dogmatik ihrer Schulen, und zu der Dogmatik einzelner von ihren Lehrern, wie zu der Dogmatik der einzelnen Parteien, in welche ihre Schultheologen getheilt sind. Eigenes Verhältniß der römischen Hoftheologie zu der kirchlichen, und des katholischen Volksglaubens zum Kirchenglauben. Wie weit bei der Bestimmung des letzten auch auf die Eigenheiten von jenem, und auf die Eigenheit der Hof- und Schultheologie Rücksicht genommen werden muß? oder werden darf?

## Zweiter Abschnitt.

### Darlegung der Grundideen des katholischen Lehrbegriffs.

1) Grundideen der katholischen Dogmatik über die Erkenntnißquelle, oder über das principium cognoscendi von allem, was zu der christlichen Religionslehre gehört. Sie nimmt, wie die unsrige, die Offenbarung dafür an. Sie nimmt auch mit der unsrigen an, daß die Offenbarungen Gottes darüber in jener Sammlung von heiligen

Schriften, welche wir die Bibel nennen, authentisch niedergelegt seyen. Sie hält auch dafür, daß die darin enthaltenen Offenbarungen auf eine außerordentliche Art von Gott gegeben worden seyen, wiewohl es bezweifelt werden kann, ob sie in ihrer Vorstellung von der Art und Weise der Offenbarung — besonders in dem Inspirationsbegriff — ganz mit der unsrigen übereinstimmt. Aber sie nimmt einerseits einige Schriften weiter, als wir, als zu jener Sammlung gehörig an. Sie nimmt sie auch in einer andern Form, als wir, und sie nimmt andererseits noch eine andere Offenbarungsniederlage an, aus welcher sie zu schöpfen sich berechtigt glaubt. Grundsätze der katholischen Dogmatik über die Tradition, über die Entscheidungen der Kirche in Glaubenssachen, und über die zum Glauben verbindende Kraft der einen und der andern. Bestimmung ihrer wahren Vorstellung über die erste, und Bemerkung der Meinungsverschiedenheit, welche über die andere unter ihren Dogmatikern statt findet. Gründe, worauf ihre von der unsrigen abweichende Vorstellung in diesen Punkten be-

ruhet. Einfluß, den ihre Vorstellung von einer zweiten Offenbarungsniederlage auf ihre Grundsätze von der Vollständigkeit der ersten — von der Integrität und Perspicuität der Schrift — selbst auf ihre Begriffe von der Inspiration der Schrift, so wie auf ihre ganze Behandlungsart der Schrift, also auch auf ihre Exegese und auf die Manier ihrer Schrifterklärung haben mußte, und auch wirklich gehabt hat.

Allgemeine Verschiedenheiten der katholischen Dogmatik von der unsrigen, auf welche man voraus durch die Bemerkung des Eigenthümlichen in ihren Grundbegriffen über das principium cognoscendi der christlichen Religionslehre vorbereitet wird.

2) Völlige Uebereinstimmung des katholischen Lehrbegriffs mit dem unsrigen in der Lehre von Gott, oder in der Theologie im engeren Sinne. Umstände, welche am meisten dazu beitrugen, daß man von Seiten der Reformatoren unseres Lehrbegriffs so einstimmig in dieser Lehre mit dem älteren blieb, und sich zu keiner Abweichung davon verleiten ließ.

3) Eigenthümliche religiöse Anthropologie der katholischen Dogmatik, und ihre Divergenz von der unsrigen in ihren Vorstellungen

a) von der ursprünglichen Beschaffenheit der Menschennatur, von dem ihr anerschaffenen Ebenbilde Gottes, und von dem Zustande des Menschen vor dem Falle.

b) Von der durch den Sündenfall in der menschlichen Natur bewirkten Veränderung — von der Erbsünde — von ihren für den Körper und für die Seele des Menschen verderblich gewordenen Wirkungen, und besonders auch von ihren Folgen in Hinsicht auf das Verhältniß des Menschen gegen Gott.

c) Von der Ordnung und von den Mitteln, in welcher und durch welche nach der Lehre des Christenthums der verdorbene Mensch wieder in das Bessere geändert, und der unglücklich gewordene durch die Wiederherstellung seines ursprünglichen Verhältnisses gegen Gott wieder beseligt werden kann. Daraus erwächst dann, wiewohl die katholische Dogmatik in ihrer Lehre von der Erlösung durch Christum, von der Erlösungsart, von der versöhnenden

Kraft seines Todes, und von der Zurechnung seines Verdienstes noch ganz mit der unsrigen übereinstimmt.

α) Die Verschiedenheit ihrer Rechtfertigungstheorie, und ihr Widerspruch gegen unsere Unterscheidungsidee von dem allein rechtfertigenden und seligmachenden Glauben.

β) Ihre eigene Bestimmung über das Verhältniß der göttlichen Gnade und ihrer Wirkungen zu der eigenen Thätigkeit des Menschen im Werke seiner Besserung — ihr meritum de congruo et condigno, durch das sich der Mensch zu der Gnade vorbereiten kann.

γ) Einige ihrer besonderen Grundsätze über die Gnadenmittel und über die Wirkungsart von diesen, besonders über die Wirkungsart der Sakramente — eben so, wie

δ) ihre Grundsätze über das an sich Gottgefällige und Verdienstliche äußerer religiöser Uebungen und Handlungen, über die Kraft und Wirksamkeit des bloßen operis operati dabei, und über die gleichsam mechanische Einwirkung

davon auf die innere Besserung des Menschen. Wahre Darstellung dieser Grundsätze, die man wohl mehrmals in ein sehr unrichtiges und besonders durch eine höchst unbefugte Vermischung desjenigen, was nur zu dem katholischen Volksglauben gehört, mit dem Kirchenglauben — in ein sehr ungünstiges Licht zu stellen gewußt hat.

## Dritter Abschnitt.

### Andere Unterscheidungslehren der katholischen Dogmatik, die zwar nicht unmittelbar aus diesen Grundideen fließen, aber doch in einem sehr innigen Zusammenhange damit stehen, und ebenfalls noch zu den Grundprinzipien ihres Systems, wenn auch nicht ihrer Religionstheorie im engeren Sinne gehören.

1) Ihre Lehre von der Kirche. Ihr Grundbegriff von dieser, woraus einerseits die Gewalt und die Autorität, welche sie der Kirche zuschreibt, und andererseits ihre Behauptung von der absoluten Nothwendigkeit

einer äußern Gemeinschaft mit der Kirche fließt.

2) Ihre Lehre von dem römischen Bischof, als sichtbaren von Gott selbst verordneten Oberhaupt der Kirche. Wie weit diese Lehre als Kirchenglaube bestimmt und fixirt ist? Ausdehnung, welche sie in der Dogmatik der römischen Curie, und gemilderte Form, die sie in der Dogmatik der Vertheidiger des Episkopalsystems hat.

3) Ihre Lehre von der Opferwirkung des Sakraments des Abendmahls — worin einer der Gründe ihrer Beharrlichkeit bei der Brodverwandlungshypothese in dieser Lehre, und vielleicht auch bei der Kelchentziehung in Ansehung ihrer Laien liegt, so wie sie ihren Behauptungen von der Bestimmung und Würde des Priesterthums zur festesten Stütze dient.

4) Ihre Lehre von der Verehrung der Heiligen, von dem Nutzen dieser Verehrung, und von der Verpflichtung dazu. Ob die Kirche für die Zusätze verantwortlich ist, welche der Volksglaube besonders in Beziehung auf die Verehrung der Bilder der

Heiligen und auf die Kraft ihrer Reliquien dabei angebracht hat?

5) Ihre Lehre vom Fegfeuer — als Grundlage ihrer Ablaßpraxis, und des Gewebes von Hypothesen, aus welchen diese erwachsen ist.

## Vierter Abschnitt.

### Verhältniß der katholischen Dogmatik zu der praktischen und moralischen Religion.

1) Die katholische Dogmatik dringt unstreitig auch bei allen, die sich zu dem Glauben ihrer Kirche bekennen, auf ächte Sittlichkeit und Moralität, ja sie muß nach allen ihren Grundbegriffen darauf dringen.

2) Sie scheint sogar noch stärker als unsere Dogmatik darauf zu dringen, denn sie macht wenigstens förmlicher als die unsrige die innere Besserung des unmoralischen Menschen zur Bedingung, unter welcher für ihn Beseeligung und Begnadigung von Seiten Gottes allein möglich sey. Ihr eigenthümlicher Rechtfertigungsbegriff — ihr meritum de congruo et condigno — ihre Vorschriften äußerer Bußübungen sollen nur dahin füh-

ren, und haben gewiß auch schon oft dahin geführt.

3) Sie scheint selbst noch kräftiger als die unsrige dem unseeligen Einflusse entgegen zu wirken, den die mißverstandene Lehre von der Versöhnung, von der Zurechnung des Verdienstes Christi und von der Begnadigung des Sünders um dieses Verdienstes willen auf die Moralität haben kann, und so oft schon gehabt hat. Selbst ihre besondere Behauptung, daß kein Mensch mit völliger Zuversicht von seiner Rechtfertigung gewiß seyn könne, scheint dafür berechnet zu seyn, wiewohl sie nach andern Hinsichten für die Moralität höchst nachtheilig werden kann.

4) Der Vorwurf ist wahrhaftig ungerecht, den man der katholischen kirchlichen Dogmatik schon so oft gemacht hat, daß sie das Wesen der Religion nicht sowohl in innere Besserung des Herzens und der Gesinnungen, als vielmehr nur in äußere Handlungen setze, die man in einer religiösen Absicht zu verrichten habe. Dies fließt wenigstens keinesweges aus den Grundideen ihrer eigentlichen Religionstheorie, und sie hat auch

selbst oft genug dagegen protestirt; jener hohe Werth aber, den sie so manchen äußeren religiösen Handlungen, und selbst schon dem bloßen operi operato dabei zuschreibt, erwächst nach ihren Begriffen blos daraus, weil sie von ihr als die wirksamsten Mittel zu der Erreichung jenes Zweckes betrachtet werden. Sie glaubt nicht, daß Fasten, Beichten, Messe hören und andere Handlungen dieser Art den Menschen schon dadurch der Gnade Gottes würdig und theilhaftig machten, weil sich Gott wirklich dadurch geehrt glaubte; sie nimmt auch nicht an, daß diese Handlungen immer Beweise einer innern, wahrhaftig religiösen und moralischen, gottgefälligen Gesinnung seyen, sondern sie behauptet, daß diese Handlungen, besonders wenn sie von dem Menschen in einer gottesdienstlichen Absicht, oder aus Gehorsam gegen die göttlichen oder kirchlichen Anordnungen darüber verrichtet würden, unfehlbar nach und nach die ächteste moralisch-religiöse Gesinnung in ihm begründen, erweitern und befestigen, oder am kräftigsten dazu mitwirken könnten, ihn auch stufenweise zum moralisch-besseren Menschen

ren, und haben gewiß auch schon oft dahin geführt.

3) Sie scheint selbst noch kräftiger als die unsrige dem unseeligen Einflusse entgegen zu wirken, den die mißverstandene Lehre von der Versöhnung, von der Zurechnung des Verdienstes Christi und von der Begnadigung des Sünders um dieses Verdienstes willen auf die Moralität haben kann, und so oft schon gehabt hat. Selbst ihre besondere Behauptung, daß kein Mensch mit völliger Zuversicht von seiner Rechtfertigung gewiß seyn könne, scheint dafür berechnet zu seyn, wiewohl sie nach andern Hinsichten für die Moralität höchst nachtheilig werden kann.

4) Der Vorwurf ist wahrhaftig ungerecht, den man der katholischen kirchlichen Dogmatik schon so oft gemacht hat, daß sie das Wesen der Religion nicht sowohl in innere Besserung des Herzens und der Gesinnungen, als vielmehr nur in äußere Handlungen setze, die man in einer religiösen Absicht zu verrichten habe. Dies fließt wenigstens keinesweges aus den Grundideen ihrer eigentlichen Religionstheorie, und sie hat auch

selbst oft genug dagegen protestirt; jener hohe Werth aber, den sie so manchen äußeren religiösen Handlungen, und selbst schon dem bloßen operi operato dabei zuschreibt, erwächst nach ihren Begriffen blos daraus, weil sie von ihr als die wirksamsten Mittel zu der Erreichung jenes Zweckes betrachtet werden. Sie glaubt nicht, daß Fasten, Beichten, Messe hören und andere Handlungen dieser Art den Menschen schon dadurch der Gnade Gottes würdig und theilhaftig machten, weil sich Gott wirklich dadurch geehrt glaubte; sie nimmt auch nicht an, daß diese Handlungen immer Beweise einer innern, wahrhaftig religiösen und moralischen, gottgefälligen Gesinnung seyen, sondern sie behauptet, daß diese Handlungen, besonders wenn sie von dem Menschen in einer gottesdienstlichen Absicht, oder aus Gehorsam gegen die göttlichen oder kirchlichen Anordnungen darüber verrichtet würden, unfehlbar nach und nach die ächteste moralisch-religiöse Gesinnung in ihm begründen, erweitern und befestigen, oder am kräftigsten dazu mitwirken könnten, ihn auch stufenweise zum moralisch-besseren Menschen

zu machen. In dieser Hinsicht allein erklärt sie auch schon diese äußere Handlungen und das bloße opus operatum dabei für gottgefällig und verdienstlich; also stehen ihre Begriffe darüber, wenn auch ihre Vorstellungen von der Wirksamkeit jener Handlungen noch so unrichtig seyn mögen, dennoch in keinem Widerspruch mit dem Fundamentalprinzip der moralischen Religion, nach welchem nur innere Güte und Heiligkeit der Gesinnungen den Menschen zum Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens machen kann.

Dafür ist es aber

5) eben so gewiß, daß doch der praktische Einfluß dieser moralischen Religion durch die Begriffe, welche sich die katholische Dogmatik von dem Werthe äußerer Handlungen in religiöser Beziehung gemacht hat, nur allzuleicht geschwächt und gehemmt werden kann, ja oft unvermeidlich geschwächt und gehemmt werden muß. Sie hat nämlich einerseits unstreitig das mechanische Zurückwirken dieser Handlungen auf die innere Besserung und Reinigung des Herzens, wenigstens bei einigen viel zu hoch angeschlagen, und dazu kommt andererseits noch der

schlimme Umstand, daß der Begriff des Verdienstlichen, den sie damit verbunden hat, in jedem Sinne, in welchem er genommen, und bei jeder Beschränkung, die dabei angebracht werden mag, fast unverhütbar zu Folgen führen muß, die für die ächt-praktische Religion nicht anders als nachtheilig werden können.

6) Noch nachtheiliger können und müssen nach der ersten Hinsicht die Vorstellungen von einer gewissen hyperphysischen und magischen Kraft werden, welche sie gewissen äußeren Gegenständen, wie dem heiligen Chrisma, dem Weihwasser, den Reliquien — und selbst auch der konsekrirten Hostie beilegt. Zwar muß man besonders hier, wenn man nur etwas billig seyn will, dasjenige, was von der Kirche angenommene und autorisirte Lehre ist, recht sorgfältig von demjenigen unterscheiden, was der Volksglaube, oder auch die Privattheologie einiger Lehrer, und besonders die Ordenstheologie einiger Mönchsgattungen darüber geschwärmt hat; aber auch in der kirchlichen Form hängt doch ihren Ideen darüber noch ein Zusatz von Aberglauben — ein Zusatz von Fetischs-

glauben — an, der immer auf Moralität nachtheilig einwirkt, und seiner Natur nach nachtheilig einwirken muß.

## Fünfter Abschnitt.

### Allgemeine Resultate über das Eigenthümliche des katholischen Lehrbegriffs überhaupt und besonders in Vergleichung mit dem unsrigen.

1) Da die Fundamentalideen der katholischen Dogmatik die Grundsätze der moralischen Religionstheorie keinesweges aufheben, so kann auch die logische Möglichkeit ihres praktischen Einflusses auf den Menschen durchaus nicht bezweifelt werden. Auch nach ihren Prinzipien — heißt dies — kann ächte moralische Religion bei dem Menschen statt finden, und ohne Inkonsequenz statt finden: also nicht nur in dem Sinne und in der Beziehung, in welcher man es von jeher in unserer Kirche zugegeben hat, sondern noch in einer andern ist es gewiß möglich, daß auch der strenge und für seinen Glauben eifrig eingenommene Katholik sehr guter praktischer Christ seyn, und es nicht

nur bei seinem Glauben, sondern selbst durch seinen Glauben seyn und werden kann.

2) Diejenigen Lehren der katholischen Dogmatik, welche für die praktische Religion am nachtheiligsten werden könnten, fließen nicht unmittelbar, und nicht nothwendig aus den Grundideen ihres Systems, so weit diese durch ihre besondere religiöse Theorie von Gott und von dem Menschen bestimmt sind. Sie könnten wegfallen, oder von ihr aufgegeben werden, ohne daß diese darunter litten; also wäre es in dieser Hinsicht möglich, daß die katholische Dogmatik noch sehr merklich gereinigt, und dem Ideal einer moralischen Theorie näher gebracht werden könnte, ohne daß sie deswegen alle ihre Grundbegriffe aufgeben müßte. Aber die Hartnäckigkeit, welche sie von jeher bei der Behauptung dieser Lehren gezeigt hat, und noch immerfort zeigt, läßt nur allzudeutlich erkennen, daß sie ein eigenes und ein anderes von jenen Grundsätzen unabhängiges Interesse dabei haben muß.

3) Eben diese Lehren, die für die praktische Religion am schädlichsten werden können, wodurch sich die katholische Dogmatik von

der unsrigen unterscheidet, hat sie aber größtentheils aus jener anderen Erkenntnißquelle geschöpft, welche sie sich vor der unsrigen und gegen die unsrige vorbehalten hat. Die Verschiedenheit ihrer Vorstellungen von den unsrigen in Ansehung jener Lehren, welche sie aus der Offenbarungsquelle der Schrift ableitet, die ihr mit uns gemein ist, dürfte bei einer unparteiischen und ruhigen Prüfung kein so sehr großes praktisches Moment haben, also hätte auch der Streit zwischen unserer und der katholischen Dogmatik leichter beigelegt werden können, und würde höchst wahrscheinlich schon längst beigelegt worden seyn, wenn er nur über diese Lehren geführt worden wäre: unglücklicherweise ist er aber fast ganz über solche Lehren geführt worden, welche sie vorzüglich auf eine Autorität, die von uns nicht mehr anerkannt wird, auf die Autorität der Tradition und der Kirche gebaut, wenn sie schon auch zuweilen die Schrift dabei zu Hülfe genommen hat. Durch diese Autorität haben sie eben so viel äußere Wichtigkeit für sie erhalten, als die unsrige ihren Lehren zuschreibt, mithin kann

sie ohne Inkonsequenz den Streit darüber nicht aufgeben, so lange sie jene Autorität anerkennt.

4) Es kann also so lange auch kein Vergleich zwischen unserer und zwischen der katholischen Dogmatik in Ansehung der meisten jener Lehren statt finden, worüber sie seit der Entstehung der unsrigen im Streit begriffen sind. Der Katholicismus muß das Erkenntnißprinzip aufgeben, das er vor uns voraus hat — dies heißt — er muß die Autorität der Kirche aufgeben, oder wir müssen sie annehmen. Dies ist der einzig mögliche Weg, auf welchem der Streit zwischen uns geschlichtet und eine Wiedervereinigung der getrennten Parteien eingeleitet werden kann. Sobald wir aber die Autorität der Kirche annehmen, so sind wir Katholiken, und sobald sie der Katholicismus aufgiebt, so kann er fast nichts mehr behalten, wodurch er sich im wesentlichen von dem Protestantismus unterscheidet, wenigstens nichts mehr, worüber er es selbst der Mühe werth finden würde, länger fort zu streiten. Eben deswegen aber wird er sie wohl nie gutwillig aufgeben, weil er oder so lange er so viele

Nebenvortheile bei den Unterscheidungsdogmen sich machen kann, denen sie zur einzigen Stütze dient.

---

# II.

## Abriß und Vergleichung des Lehrbegriffs der reformirten Kirche.

---

### Erster Abschnitt.

1) Die reformirte Kirche begreift mehrere Parteien in sich, die sich zwar alle in einigen Lehren von den Vorstellungen unserer lutherischen Dogmatik entfernt haben, aber nicht alle in gleicher Weite, und nicht alle in den nämlichen Lehren davon entfernt haben. Erklärung dieser Erscheinung aus der Entstehungsgeschichte dieser Kirche und ihrer verschiedenen Hauptparteien, oder der verschiedenen Hauptformen ihres Lehrbegriffs. Zwinglianismus und Kalvinismus. Unter-

schied des einen von dem andern. Etwas umgebildeter Kalvinismus durch die dortrechtische Synode. Wiederherstellung des Zwinglianismus durch die Remonstranten. Gemildeter Kalvinismus durch Amyrald — durch die halben und ganzen Universalisten und durch die englischen Latitudinarier. Der Lehrbegriff dieser Kirche hat daher an verschiedenen Orten verschiedene Bestimmungen erhalten, oder er ist an verschiedenen Orten auf eine verschiedene Art fixirt, ja er ist an mehreren Orten niemals förmlich fixirt — oder nur in einer Weite fixirt worden, die einen sehr leichten Uebergang von der einen seiner Formen zu der anderen zuließ.

Eben daher muß er aber auch

a) aus verschiedenen Quellen geschöpft werden, welche wieder eine sorgfältige Klassifikation erfordern.

So kann und muß er in seiner ersten ursprünglichen Gestalt geschöpft werden aus den Werken der Schweizerischen Reformatoren, Zwingli und Oekolampad — aus der Confessio Tetrapolitana, und vorzüglich aus der Confessio Basileensis vom Jahre 1536.

In jener veränderten Gestalt, welche er durch Kalvin erhielt, kann er am ächtesten aus den Werken Kalvins und seines gleichgesinntesten Freundes, Theod. Beza, aus den zwei Formeln des Consensus Tigurinus vom J. 1549 und 1554, aus der Confessio Gallica vom J. 1561, und aus einer Confessio Tsingiriana vom J. 1567 geschöpft werden.

Mehr oder weniger gemildert legt er sich in dieser Gestalt in dem Heidelbergischen Katechismus vom J. 1563, in der Confessio Belgica von 1571, in den 39 Artikeln der englischen Kirche, in der Schottischen Konfession vom J. 1568, 1580, und in den etwas späteren Brandenburgischen Konfessionen dar.

In der Form, welche ihm die Remonstranten zu geben strebten, enthalten ihn die Akten der Collatio Hagensis vom Jahr 1611, die der Synode zu Dortrecht von ihnen übergebenen Schriften, das Bekenntniß ihrer Lehre vom J. 1622, nebst der Apologie dieses Bekenntnisses, und die Schriften von Arminius, Episcopius und Limborch.

Die Hauptquellen, aus denen die Kenntniß des erneuerten, zum Theil etwas veränderten und zum Theil schärfer und härter bestimmten kalvinischen Lehrbegriffs geschöpft werden muß, sind hingegen die Akten und Dekrete der Synode zu Dortrecht, und die Formula Consensus Helvetici vom J. 1571. Litterarische Notizen über diese und andere Quellen.

Daher rührt nun aber auch

3) das verschiedene Verhältniß, in welchem die Privatvorstellungen einzelner Lehrer der reformirten Kirche mit ihrer kirchlichen Dogmatik stehen können, und die Rücksicht, welche darauf mehr oder weniger genommen werden muß, wenn die letzte darnach beurtheilt oder bestimmt werden soll. Dies findet jedoch nur da statt, wo die letzte niemals förmlich fixirt worden ist; aber es kann da, wo diese eine legale Bestimmung durch eine kirchliche oder andere Autorität erhalten hat, nicht füglich — und es kann besonders in neueren Zeiten um so weniger statt finden, da der Geist einer freieren Untersuchung überall auch in dieser Kirche die Bande loser gemacht hat, durch welche

zuerst die Privatvorstellung an die kirchliche Form gebunden wurde.

## Zweiter Abschnitt.

### Darlegung der Grundideen des reformirten Lehrbegriffs im Gegensatz mit dem unsrigen.

1) Völlige Uebereinstimmung der reformirten Dogmatik mit der unsrigen in Hinsicht auf das Erkenntnißprinzip der Religions- und Glaubenslehre. Ihr Offenbarungsbegriff und ihre Offenbarungsbeweise sind den unsrigen ganz gleich. Ihre Lehre von der Schrift — von ihrer Inspiration und von ihrer Autorität ebenfalls; nur versuchten die Remonstranten die Härte des Inspirationsbegriffs etwas zu mildern, wofür man sie in der Formula Consensus Helvetici auf eine höchst unnatürliche Art vermehrte. Gesetze, welche die reformirte Dogmatik ihrer Exegese vorgeschrieben hat.

2) Völlige Uebereinstimmung der reformirten Dogmatik mit der unsrigen in der Lehre von Gott und auch in der Lehre von der Person Christi. Einzige, jedoch mehrmals von

unserer eigenen Dogmatik für unwichtig erkannte Abweichung, welche sie sich in dem Punkte der sogenannten Idiomenkommunikation erlaubt hat, die von der unsrigen als Folge und Wirkung der Naturenvereinigung in der Person Christi aufgestellt und angenommen worden war.

5) Wie weit ihre theologische Anthropologie noch mit der unsrigen übereinstimmt?

a) Sie beschreibt den ursprünglichen Zustand des Menschen, oder seinen Zustand vor dem Falle ganz wie die unsrige.

b) Sie nimmt eine gleiche Veränderung an, welche durch den Sündenfall des ersten Menschen mit ihm und mit seiner Natur vorgegangen sey — und macht sich also auch von dem gegenwärtigen verdorbenen Zustande des Menschen die nämliche Vorstellung, wie die unsrige. Ihr Begriff von der Erbsünde — von dem Umfange — von der Beschaffenheit — von der Fortpflanzung des natürlichen Verderbens ist ganz der nämliche. Diese Begriffe hat sie aber Calvin zu danken, denn die Vorstellungen Zwingli's darüber waren viel milder.

c) Sie beschreibt eben so wie die unsrige das Verhältniß, in welches nicht nur der gefallene Mensch, sondern das ganze Menschengeschlecht durch seinen Fall mit Gott gekommen sey. Imputation der Sünde Adams an seine Nachkommen. Doch gegen den Begriff von der letzten erklärten sich auch schon die Remonstranten, und noch etwas später, aber auch noch im 17ten Jahrhundert machte ein französischer Theologe, Josua Placäus, einige Versuche, ihn zu mildern, die jedoch keinen Beifall fanden.

Eben deswegen hat sie auch

d) über die Nothwendigkeit — über die Art — und über die Wirkung unserer Versöhnung durch Christum ganz gleiche Vorstellungen, wie die unsrige, angenommen. Uebereinstimmung ihrer Satisfaktionsidee mit der unsrigen. Schriftmäßigkeit dieser Idee auch von den Remonstranten anerkannt und von Grotius vertheidigt.

Doch dringt sie dabei

e) eben so stark als die unsrige auch darauf, daß die innere Veränderung des

durch den Fall und durch die Sünde verdorbenen Menschen eben so nothwendig zu seiner Beseeligung als seine Rechtfertigung sey, oder daß der gerechtfertigte Mensch nothwendig auch gebessert und erneuert, wiedergeboren und geheiligt werden müsse, wobei sie auch unmittelbare und übernatürliche Gnadenwirkungen des h. Geistes eben so wie unsere Dogmatik eintreten und statt finden läßt. Ueber den letzten Begriff von unmittelbaren Gnadenwirkungen Streit mit Pajonius, und Ausgang des Streits.

Dagegen weicht nun in diesen Lehren

4) die kalvinisch-reformirte Dogmatik von der unsrigen ab, weil sie

a) läugnet, daß Gott alle gefallene Menschen wieder durch Christum zu beseeligen beschlossen habe. Sie nimmt kein Decretum gratiae universale, sondern nur ein particulare an, nach welchem Gott nur einige Menschen zur Seeligkeit auserwählt, an allen übrigen aber das Verdammungsurtheil zu vollziehen beschlossen habe, dem durch die Sünde Adams das ganze Geschlecht heimgefallen sey. Ver-

schiedenheit in diesem Punkte zwischen den Vorstellungen der Supralapsarier und der Infralapsarier, der Hypothetiker und der halben Universalisten.

b) Sie nimmt an, daß weder der besondere Rathschluß Gottes über die Auserwählten, noch sein Rathschluß über die Verworfenen durch irgend eine Rücksicht auf ihr eigenes von ihm vorausgesehenes Verhalten motivirt worden sey — sondern stellt seinen Erwählungs- und seinen Verwerfungsrathschluß als ganz absolut und unbedingt vor. Mildere Ansicht der Hypothetiker und halben Universalisten.

c) Sie läugnet deswegen auch die Universalität des Verdienstes Christi, wie die Allgemeinheit der göttlichen Berufung; da sie hingegen

d) in Ansehung der Auserwählten ein adjumentum gratiae irresistibilis annimmt, oder den göttlichen Gnadenwirkungen einen unwiderstehlichen Einfluß bei ihnen zuschreibt.

## Dritter Abschnitt.

### Andere Unterscheidungslehren der reformirten Dogmatik.

Außer den angeführten giebt es keine mehr, als die Lehre von dem Sakramente des Nachtmahls, worin sich alle Parteien der reformirten Kirche von der unsrigen unterscheiden.

Auch hier stimmt sie selbst in ihren Vorstellungen von dem Zwecke, von der eigenthümlichen Beschaffenheit, von der charakteristischen Form, von den Wirkungen wie von der Wirkungsart dieses Sakraments noch beinahe völlig mit den unsrigen überein: denn Kalvin brachte die etwas niedrig scheinende Vorstellung, welche die schweizerischen Reformatoren zuerst von der Wirkung der Sakramente aufgeführt hatten, der lutherischen höheren Idee davon wieder näher, wiewohl auch noch Kalvin nicht so ganz stark wie Luther sich darüber ausdrückte; aber über die Gegenwart Christi und seines Leibes und Blutes im Sakrament haben sie immer ihren eigenen dem unsrigen entgegengesetzten Unterscheidungsbegriff behalten, der die leidige Trennung zwischen unserer und ihrer Kirche veranlaßte und nach

sich zog. Darstellung ihrer Lehre darüber. Gründe, worauf sie von ihnen gebauet wird. Verschiedene Form, worin sie von ihnen zu verschiedenen Zeiten vorgetragen wurde. Wahre Aenderung, welche Kalvin in dem Consensus Tigurinus darin anbrachte, wodurch allerdings auch ihre Entfernung von der unsrigen höchst beträchtlich vermindert, oder doch das Moment der Verschiedenheit um sehr viel unbedeutender gemacht wurde.

## Vierter Abschnitt.

### Verhältniß der reformirten Dogmatik zu der moralischen und praktischen Religion.

Da die reformirte Dogmatik in ihren meisten Grundideen mit der unsrigen übereinstimmt, so kann hier nur in Frage kommen, ob der Partikularismus, welchen sie annimmt, und die Lehre von einem absoluten Erwählungsrathschluß Gottes, wodurch sie sich von der unsrigen unterscheidet, mit den Prinzipien der moralischen Religion von irgend einer Seite her in Kollision kommen, oder nicht wenigstens ihrem praktischen Einflusse, ihrem Einflusse auf die Bestimmung seines Willens und auf die Besserung seines Herzens nachtheilig wer-

den kann? Denn daß die Unterscheidungshypothese in der Nachtmahlslehre hier gar nicht in Betrachtung kommen kann, dies legt sich von selbst dar, weil sie auf die Tendenz, auf die Wirkung und auf die Wirkungsart der ganzen Handlung überall keinen Einfluß haben, und in Ansehung dieser unmöglich etwas verändern kann.

Was nun aber jenes betrifft, so scheint es ja wohl

1) unläugbar, daß der Partikularismus der kalvinischen Dogmatik und ihr unbedingter Rathschluß die ganze Freiheit des Menschen aufhebt, mit jedem Ueberreste von dieser, den man in der menschlichen Natur noch annehmen könnte, ganz unverträglich ist, und also allerdings mit den Prinzipien der moralischen Religion in mehrfache Kollision kommen muß.

Die Beobachtung, daß diese Theorie den Menschen seiner ganzen Freiheit beraube, ist ja wohl schon sehr alt, denn sie wurde sogleich von den ersten Gegnern gemacht, welche sich gegen diese Theorie erhoben, da sie Augustin zuerst in die Welt und in die Kirche brachte. Der scheinbare Nebel aber,

durch den man es zuweilen zu verstecken gesucht und noch neuerlich geschickt genug zu verstecken gewußt hat, läßt sich auch sehr leicht zerstreuen.

Zwar kann man auch bei dieser Theorie immer noch von dem Prinzip ausgehen, oder auch bei dieser Theorie kann das Prinzip ungekränkt und unerschüttert bleiben — daß nur der moralisch-gute, nur der zur Heiligkeit der Gesinnung erneuerte Mensch von Gott beseeligt werden kann, und daß dieser gewiß beseeligt wird. Aber sie setzt ja zugleich voraus, daß es gar nicht von dem Menschen abhängt, moralisch-gut zu werden, und daß er selbst nicht einmal etwas dazu beitragen kann. Nach ihrer Heilsordnung wird der Mensch deswegen gut, weil ihn Gott dazu erwählt hat, daß er seelig werden soll: oder der erste Grund seiner moralischen Umbildung liegt eben so, wie der Grund seiner Beseeligung, nur in dem absoluten Rathschlusse, nach welchem ihn Gott erwählt hat.

Dies fließt nothwendig aus der Behauptung, daß Gott nur einige Menschen zur Seeligkeit erwählt und unbedingt er-

wählt habe. — Es fließt wenigstens nothwendig daraus, sobald man dabei jenes Prinzip beibehält, daß nur der moralisch-gute Mensch von Gott beseeligt werden könne, aber unausbleiblich immer beseeligt werde.

Doch die Vertheidiger des Partikularismus und des unbedingten göttlichen Rathschlusses haben es auch von Augustin bis auf Kalvin herab wenigstens nicht konstant geläugnet, und der letzte hat es nie läugnen wollen. Sie haben vielmehr oft selbst es nicht blos als Folge ihrer Theorie angenommen, sondern sie haben gewissermaaßen ihre Prädestinationslehre daraus abgeleitet, oder zur Folge davon gemacht. Sie haben es zuweilen zuerst als Thatsache, und als Erfahrungswahrheit aufgestellt, daß der Mensch durchaus keine Freiheit, und sein Wille keine Kraft habe, sich zum Guten zu bestimmen, und haben dann erst daraus gefolgert, daß es mit seiner Erwählung zur Seeligkeit gar nicht anders als nach ihrer Vorstellung habe zugehen, und daß der letzte Grund von dieser nicht einmal möglicher Weise anderswo als in einem absoluten

Rathschlüsse Gottes gesucht werden könne. — Ob diese Art zu schließen ganz richtig war? — mag mit Recht bezweifelt werden. Es ist wenigstens möglich, dem Partikularismus und dem unbedingten augustinisch=kalvinischen Rathschlusse auszuweichen, wenn man auch das gänzliche Unvermögen des Menschen zum Guten, und den völligen Verlust seiner Freiheit als Thatsache voraussetzt — denn unsere Dogmatik hat ihm ja bei jener Voraussetzung dennoch auszuweichen gewußt. Doch dies trägt bei der Untersuchung nichts aus, die zunächst über das Verhältniß der Prädestinationstheorie zu der praktischen Religion anzustellen ist. Gewiß ist wenigstens, daß diese Theorie die Freiheit des menschlichen Willens aufhebt; und nun trit blos die Frage ein: ob eine solche Theorie, mit welcher die Freiheit des menschlichen Willens gar nicht und in gar keiner Form bestehen kann, mit den Prinzipien der praktisch=moralischen Religion verträglich ist?

2) Diese Frage kann und darf im Allgemeinen gewiß ohne Bedenken verneint, ja sie muß wohl verneint werden. Eine Hypothese, die alle Freiheit aufhebt, hebt eben

damit auch alle Moralität auf; aber ehe man aus diesem Grunde gegen die reformirte Dogmatik zu entscheiden wagt, muß doch erst ausgemacht seyn, ob ihr hier nicht der nämliche Umstand zu gut kommt, durch welchen sich unsere Dogmatik dabei gedeckt hat.

Auch diese hebt ja, wie schon bemerkt worden ist, die natürliche Freiheit des Menschen auf, oder setzt voraus, daß sie durch die Erbsünde vernichtet worden sey: aber was sie dabei mit der einen Hand dem Menschen genommen hat, dies giebt sie ihm mit der andern wieder, indem sie behauptet, daß Gott alle die verlornen Kräfte durch die Wirkungen seiner Gnade und seines Geistes in der Wiedergeburt auf das neue in ihm schaffe, und ihn dadurch zu der Aeußerung einer eigenen Thätigkeit wieder in den Stand setze und fähig mache. Sie läugnet also wohl, daß der Mensch in seinem natürlichen Zustand frei genannt werden könne, aber sie nimmt zugleich eine Restitution seiner Kräfte an, die es ihm möglich macht, und die es nach Gottes erklärter Absicht allen Menschen möglich

Rathschlüsse Gottes gesucht werden könne. — Ob diese Art zu schließen ganz richtig war? — mag mit Recht bezweifelt werden. Es ist wenigstens möglich, dem Partikularismus und dem unbedingten augustinisch-kalvinischen Rathschlusse auszuweichen, wenn man auch das gänzliche Unvermögen des Menschen zum Guten, und den völligen Verlust seiner Freiheit als Thatsache voraussetzt — denn unsere Dogmatik hat ihm ja bei jener Voraussetzung dennoch auszuweichen gewußt. Doch dies trägt bei der Untersuchung nichts aus, die zunächst über das Verhältniß der Prädestinationstheorie zu der praktischen Religion anzustellen ist. Gewiß ist wenigstens, daß diese Theorie die Freiheit des menschlichen Willens aufhebt; und nun trit blos die Frage ein: ob eine solche Theorie, mit welcher die Freiheit des menschlichen Willens gar nicht und in gar keiner Form bestehen kann, mit den Prinzipien der praktisch-moralischen Religion verträglich ist?

2) Diese Frage kann und darf im Allgemeinen gewiß ohne Bedenken verneint, ja sie muß wohl verneint werden. Eine Hypothese, die alle Freiheit aufhebt, hebt eben

damit auch alle Moralität auf; aber ehe man aus diesem Grunde gegen die reformirte Dogmatik zu entscheiden wagt, muß doch erst ausgemacht seyn, ob ihr hier nicht der nämliche Umstand zu gut kommt, durch welchen sich unsere Dogmatik dabei gedeckt hat.

Auch diese hebt ja, wie schon bemerkt worden ist, die natürliche Freiheit des Menschen auf, oder setzt voraus, daß sie durch die Erbsünde vernichtet worden sey: aber was sie dabei mit der einen Hand dem Menschen genommen hat, dies giebt sie ihm mit der andern wieder, indem sie behauptet, daß Gott alle die verlornen Kräfte durch die Wirkungen seiner Gnade und seines Geistes in der Wiedergeburt auf das neue in ihm schaffe, und ihn dadurch zu der Aeußerung einer eigenen Thätigkeit wieder in den Stand setze und fähig mache. Sie läugnet also wohl, daß der Mensch in seinem natürlichen Zustand frei genannt werden könne, aber sie nimmt zugleich eine Restitution seiner Kräfte an, die es ihm möglich macht, und die es nach Gottes erklärter Absicht allen Menschen möglich

machen soll, in Beziehung auf dasjenige, was die moralische Religion von ihm fordert, dennoch eine wahre, wenn schon nicht natürliche, sondern ihm erst wieder gegebene Freiheit auszuüben. Dadurch restituirt sich auch die Moralität aller Bestrebungen und Handlungen, denen sich der Mensch nach ihren Forderungen unterziehen muß und unterziehen kann, so wie die Imputabilität von allen jenen, die er gegen ihre Forderungen unterläßt, mithin heben sich auch alle nachtheilige Folgen auf, die sonst für diese und für jene daraus entspringen würden. Aber kann dies wohl auch der reformirten Dogmatik zu gut kommen?

3) Auch nach der Voraussetzung von dieser werden die verlornen Kräfte des Menschen durch den Geist Gottes und durch eine neue Schöpfung, welche dieser mit ihm vornimmt, restituirt: aber einmal nimmt sie ja diese Restitution blos bei den Auserwählten an, und dann behauptet sie auch, daß sie bei diesen auf eine Art erfolge, wobei dennoch die Freiheit des menschlichen Willens ververloren bleibt, oder auf das neue verloren wird.

Die Gnade Gottes soll nämlich nach ihrer Voraussetzung in dem Augenblicke, da sie es dem Menschen möglich macht, das Gute auch selbst wieder zu wollen und zu wählen, mit einer unwiderstehlichen Kraft auf ihn wirken. Die gratia soll irresistibilis seyn, durch welche sein Wille wieder zum Guten gelenkt wird — wird aber nicht eben dadurch jeder Begriff von Freiheit aufgehoben? In dem Augenblicke wenigstens, da der nach dieser Theorie durch Gottes allmächtige Kraft umgeschaffene Mensch die erste Willensthätigkeit in Beziehung auf das Gute wiederum äußert, kann er unmöglich als frei handelndes Wesen betrachtet werden, denn er folgt ja dabei nur einem Zuge, dem er nicht widerstehen kann. Sehr konsequent ist es daher auch nach dieser Theorie, daß Gott durch gar keine Hinsicht auf das eigene freie Verhalten des Menschen gegen die Einwirkungen seiner Gnade, sondern blos durch freies Erbarmen zu seinem Erwählungsrathschluß über ihn bestimmt worden sey, und bestimmt werden könne, denn es findet ja gar kein freies Verhalten des Menschen dabei statt.

machen soll, in Beziehung auf dasjenige, was die moralische Religion von ihm fordert, dennoch eine wahre, wenn schon nicht natürliche, sondern ihm erst wieder gegebene Freiheit auszuüben. Dadurch restituirt sich auch die Moralität aller Bestrebungen und Handlungen, denen sich der Mensch nach ihren Forderungen unterziehen muß und unterziehen kann, so wie die Imputabilität von allen jenen, die er gegen ihre Forderungen unterläßt, mithin heben sich auch alle nachtheilige Folgen auf, die sonst für diese und für jene daraus entspringen würden. Aber kann dies wohl auch der reformirten Dogmatik zu gut kommen?

3) Auch nach der Voraussetzung von dieser werden die verlornen Kräfte des Menschen durch den Geist Gottes und durch eine neue Schöpfung, welche dieser mit ihm vornimmt, restituirt: aber einmal nimmt sie ja diese Restitution blos bei den Auserwählten an, und dann behauptet sie auch, daß sie bei diesen auf eine Art erfolge, wobei dennoch die Freiheit des menschlichen Willens ververloren bleibt, oder auf das neue verloren wird.

Die Gnade Gottes soll nämlich nach ihrer Voraussetzung in dem Augenblicke, da sie es dem Menschen möglich macht, das Gute auch selbst wieder zu wollen und zu wählen, mit einer unwiderstehlichen Kraft auf ihn wirken. Die gratia soll irresistibilis seyn, durch welche sein Wille wieder zum Guten gelenkt wird — wird aber nicht eben dadurch jeder Begriff von Freiheit aufgehoben? In dem Augenblicke wenigstens, da der nach dieser Theorie durch Gottes allmächtige Kraft umgeschaffene Mensch die erste Willensthätigkeit in Beziehung auf das Gute wiederum äußert, kann er unmöglich als frei handelndes Wesen betrachtet werden, denn er folgt ja dabei nur einem Zuge, dem er nicht widerstehen kann. Sehr konsequent ist es daher auch nach dieser Theorie, daß Gott durch gar keine Hinsicht auf das eigene freie Verhalten des Menschen gegen die Einwirkungen seiner Gnade, sondern blos durch freies Erbarmen zu seinem Erwählungsrathschluß über ihn bestimmt worden sey, und bestimmt werden könne, denn es findet ja gar kein freies Verhalten des Menschen dabei statt.

Wenn man aber auch bei dieser Theorie vielleicht noch scheinbar annehmen kann, daß doch bei den folgenden Aeußerungen der neuen in dem wiedergebornen Menschen geschaffenen Willenskraft eine Art von freier Thätigkeit eintreten könne, so wird dadurch nur wenig gewonnen. Alle diese folgende Aeusserungen müssen doch in einem gewissen Betracht als Ausflüsse der ersten — als durch die erste hervorgebracht angesehen werden; wenn also dieser der Charakter der Freiheit fehlt, so kann er auch jenen nie vollständig zukommen.

4) Von dieser Seite her möchte es dann schwerlich zu bezweifeln seyn, daß die Prädestinationstheorie der kalvinisch-reformirten Dogmatik nicht leicht in eine völlige Harmonie mit dem Grundprinzip einer reinmoralischen Religionstheorie gebracht werden kann, das Freiheit voraussetzt: aber sie scheint noch in mehreren Hinsichten dem praktischen Einflusse dieses Prinzips nachtheilig zu seyn, und besonders auch noch durch ihren Partikularismus und durch die Ungewißheit, in welche sie dadurch den Menschen nicht nur wegen seines Schicksals,

sondern selbst in einem gewissen Grade wegen seines moralischen Zustandes versetzt.

Nach dieser Hypothese ist ja kein Mensch versichert und kann kein Mensch versichert seyn, wenigstens nicht in der Maaße, daß nicht immer bei ihm eine Besorgniß einer möglichen Selbsttäuschung zurückbleiben müßte, ob er wirklich unter die kleinere Anzahl derjenigen gehöre, die Gott in seinem geheimen Rathschluß zur Seeligkeit erwählt hat.

Doch diese Ungewißheit möchte vielleicht wenigstens für solche Menschen nicht nachtheilig seyn, die sich fest genug überzeugt haben, und fest genug überzeugen können, daß sie ohne Hinsicht auf die Folgen, die ihr pflichtmäßiges oder ihr pflichtwidriges Betragen für sie selbst haben mag, dennoch ihrer Pflicht gemäß handeln müssen: aber müssen sie nach dieser Hypothese nicht immer auch darüber im Zweifel seyn, ob sie ihr Selbstbewußtseyn von der Aechtheit ihrer pflichtmäßigen Gesinnungen — ob sie ihr eigenes Urtheil von ihrer Moralität nicht täuscht? ja müssen sie es nicht immer für möglich halten, daß es sie täuschen kann? Man erkennt leicht, wie dies aus der stren-

machen soll, in Beziehung auf dasjenige, was die moralische Religion von ihm fordert, dennoch eine wahre, wenn schon nicht natürliche, sondern ihm erst wieder gegebene Freiheit auszuüben. Dadurch restituirt sich auch die Moralität aller Bestrebungen und Handlungen, denen sich der Mensch nach ihren Forderungen unterziehen muß und unterziehen kann, so wie die Imputabilität von allen jenen, die er gegen ihre Forderungen unterläßt, mithin heben sich auch alle nachtheilige Folgen auf, die sonst für diese und für jene daraus entspringen würden. Aber kann dies wohl auch der reformirten Dogmatik zu gut kommen?

3) Auch nach der Voraussetzung von dieser werden die verlornen Kräfte des Menschen durch den Geist Gottes und durch eine neue Schöpfung, welche dieser mit ihm vornimmt, restituirt: aber einmal nimmt sie ja diese Restitution blos bei den Auserwählten an, und dann behauptet sie auch, daß sie bei diesen auf eine Art erfolge, wobei dennoch die Freiheit des menschlichen Willens ververloren bleibt, oder auf das neue verloren wird.

Die Gnade Gottes soll nämlich nach ihrer Voraussetzung in dem Augenblicke, da sie es dem Menschen möglich macht, das Gute auch selbst wieder zu wollen und zu wählen, mit einer unwiderstehlichen Kraft auf ihn wirken. Die gratia soll irresistibilis seyn, durch welche sein Wille wieder zum Guten gelenkt wird — wird aber nicht eben dadurch jeder Begriff von Freiheit aufgehoben? In dem Augenblicke wenigstens, da der nach dieser Theorie durch Gottes allmächtige Kraft umgeschaffene Mensch die erste Willensthätigkeit in Beziehung auf das Gute wiederum äußert, kann er unmöglich als frei handelndes Wesen betrachtet werden, denn er folgt ja dabei nur einem Zuge, dem er nicht widerstehen kann. Sehr konsequent ist es daher auch nach dieser Theorie, daß Gott durch gar keine Hinsicht auf das eigene freie Verhalten des Menschen gegen die Einwirkungen seiner Gnade, sondern blos durch freies Erbarmen zu seinem Erwählungsrathschluß über ihn bestimmt worden sey, und bestimmt werden könne, denn es findet ja gar kein freies Verhalten des Menschen dabei statt.

Wenn man aber auch bei dieser Theorie vielleicht noch scheinbar annehmen kann, daß doch bei den folgenden Aeußerungen der neuen in dem wiedergebornen Menschen geschaffenen Willenskraft eine Art von freier Thätigkeit eintreten könne, so wird dadurch nur wenig gewonnen. Alle diese folgende Aeusserungen müssen doch in einem gewissen Betracht als Ausflüsse der ersten — als durch die erste hervorgebracht angesehen werden; wenn also dieser der Charakter der Freiheit fehlt, so kann er auch jenen nie vollständig zukommen.

4) Von dieser Seite her möchte es dann schwerlich zu bezweifeln seyn, daß die Prädestinationstheorie der kalvinisch-reformirten Dogmatik nicht leicht in eine völlige Harmonie mit dem Grundprinzip einer rein-moralischen Religionstheorie gebracht werden kann, das Freiheit voraussetzt: aber sie scheint noch in mehreren Hinsichten dem praktischen Einflusse dieses Prinzips nachtheilig zu seyn, und besonders auch noch durch ihren Partikularismus und durch die Ungewißheit, in welche sie dadurch den Menschen nicht nur wegen seines Schicksals,

sondern selbst in einem gewissen Grade wegen seines moralischen Zustandes versetzt.

Nach dieser Hypothese ist ja kein Mensch versichert und kann kein Mensch versichert seyn, wenigstens nicht in der Maaße, daß nicht immer bei ihm eine Besorgniß einer möglichen Selbsttäuschung zurückbleiben müßte, ob er wirklich unter die kleinere Anzahl derjenigen gehöre, die Gott in seinem geheimen Rathschluß zur Seeligkeit erwählt hat.

Doch diese Ungewißheit möchte vielleicht wenigstens für solche Menschen nicht nachtheilig seyn, die sich fest genug überzeugt haben, und fest genug überzeugen können, daß sie ohne Hinsicht auf die Folgen, die ihr pflichtmäßiges oder ihr pflichtwidriges Betragen für sie selbst haben mag, dennoch ihrer Pflicht gemäß handeln müssen: aber müssen sie nach dieser Hypothese nicht immer auch darüber im Zweifel seyn, ob sie ihr Selbstbewußtseyn von der Aechtheit ihrer pflichtmäßigen Gesinnungen — ob sie ihr eigenes Urtheil von ihrer Moralität nicht täuscht? ja müssen sie es nicht immer für möglich halten, daß es sie täuschen kann? Man erkennt leicht, wie dies aus der stren-

gen Prädestinationstheorie folgt; wem drängt es sich aber nicht sogleich auch auf, welche nachtheilige Folgen für die Moralität daraus entspringen können?

5) Dabei darf jedoch nicht verschwiegen werden, daß die Erfinder und Vertheidiger dieser Theorie, daß schon Augustin und noch mehr Kalvin sich auf eine mehrfache Art gegen diese nachtheiligen Folgen verwahrt, und hin und wieder mit bewundernswürdigem Scharfsinn verwahrt haben. Wendungen, durch welche besonders Kalvin theils diesen Folgen auszuweichen, theils zu zeigen gesucht hat, daß sie nicht als nothwendige Folgen aus seiner Theorie fliessen. Aber das Unzureichende und nicht ganz Befriedigende der Wendungen fällt doch bei mehreren schon in der Kunst auf, mit welcher sie angebracht werden mußten.

6) Noch weniger darf hingegen verschwiegen oder geläugnet werden, daß auch auf der andern Seite das ganze System der kalvinisch-reformirten Dogmatik, wenn und wie es in seinem Zusammenhang betrachtet werden muß, mehrere praktische Wahrheiten darlegt, die zu der Begründung und Be=

festigung der ächtesten und reinsten moralischen Religion mit einem Erfolge benutzt werden mögen, der dem nachtheiligen Einflusse jener einzelnen leicht die Waage halten, und ihn noch überwiegen kann. Auch deswegen kann also gar nicht von einer subjektiven Unvereinbarkeit dieses Systems mit den Prinzipien der moralischen Religion die Rede seyn, die ohnehin niemals auch aus der erwiesensten objektiven Unvereinbarkeit eines Systemes damit folgen würde.

## Fünfter Abschnitt.

### Allgemeine Resultate über die reformirte Dogmatik überhaupt und ihr Verhältniß zu der unsrigen.

1) Wenn das System des reformirten Lehrbegriffs, so wie es von Kalvin gebildet wurde, nur allein nach seinem logischen Werthe beurtheilt und geschätzt wird, so giebt es vielleicht keines, das so konsequent ist. Es gab wenigstens eine Zeit, wo ihm das System unserer lutherischen Dogmatik sehr merklich darin nachstand.

2) Dennoch ist eine heterogene Mischung darin unverkennbar, die aus den Ueberbleibseln des Zwinglischen Geistes, welche Kalvin darin zurückließ, und aus ihrem Zusammenfließen mit dem seinigen unvermeidlich entspringen mußte, aber keinen übeln Effekt macht.

3) Die Verschiedenheit der kalvinischen Dogmatik von der unsrigen fließt zwar nur von einem einzigen Punkte aus, aber in diesem einzigen Punkte weicht jede auf die entgegengesetzte Seite von der andern ab; deswegen kann schwerlich jemals eine wahre Annäherung der einen zu der andern geschöpft oder erzielt werden. Sobald sie sich in diesem Punkte von einander entfernt hatten, so konnte keine wieder in die Richtung der andern kommen, oder mit der andern zusammenfallen, sobald es aber die eine versuchte, in den Gang der andern einzulenken, so kamen sie immer auch auf den Punkt zurück, von welchem die andere ausgegangen war. So kamen Universalisten und Hypothetiker zuletzt mit uns zusammen.

4) Am wenigsten kann aber eine Vereinigung der verschiedenen Meinungen darüber von

einer Partei erstritten werden. Die kalvinische Dogmatik muß bei ihrer Erwählungstheorie voraussetzen, und hat auch immer dabei vorausgesetzt, daß sie nur als positives Geheimniß des Glaubens betrachtet werden dürfe, über welches gar kein Urtheil der Vernunft statt finde, und bei welchem die Vernunft gar keine Stimme habe. Sie hält sich also blos verpflichtet, sie als schriftmäßige Theorie oder als Offenbarungslehre zu beweisen und zu vertheidigen — dabei aber kann sie nicht gezwungen werden, die Exegese aufzugeben, durch deren Hülfe sie wirklich in mehreren Schriftstellen ihre Theorie finden kann und gefunden hat. Unsere Dogmatik kann ihr wenigstens nicht abstreiten, daß diese Schristellen ihre Theorie enthalten **können**, sondern nur vordemonstriren, daß sie auch eine andere enthalten könnten, die aus anderen Gründen für die wahrscheinlichere erkannt werden müsse — aber da sie sich nicht verbunden glaubt, und wirklich auch nicht gezwungen werden kann, auf diese andern Gründe Rücksicht zu nehmen, so kann durch diese Demonstration nichts über sie gewonnen werden.

5) Aus eben dieser Ursache kann auch in der Nachtmahlslehre keine Vereinigung der Vorstellungen zwischen der kalvinischen und zwischen unserer Dogmatik jemals erstritten werden, denn hier steht unsere Vorstellung in dem nämlichen Verhältnisse zu der kalvinischen, in welchem die Erwählungstheorie von dieser zu der unsrigen steht. Unsere Dogmatik hat dabei auch von jeher erklärt, daß sie sich durchaus nicht verbunden halte, sich auf andere als auf rein exegetische Gründe zu Vertheidigung ihrer Meinung einzulassen, und die kalvinische kann ihr auch nicht abstreiten, daß sie in den Schriftstellen liegen kann, worauf sie von jeher von ihr gebaut worden ist. Befremdend kann es also nicht seyn, daß so manche Unionsversuche, die man schon angestellt hat, fruchtlos waren: aber dies könnte man mit Recht befremdend finden, daß man die Unionsversuche auch zu Hebung der Verschiedenheit in der Nachtmahlslehre so nöthig gefunden hat.

---

# III.

## Abriß und Vergleichung des Socinianischen Lehrbegriffs.

### Erster Abschnitt.

1) Kurze Entstehungs- und Bildungsgeschichte des Socinianismus. Was ihn in der Geschichte der Theologie zu einer besonders wichtigen Erscheinung macht. Ursachen, die auch jetzt noch diesem Lehrbegriff ein besonderes Interesse geben, und seine Vergleichung mit dem unsrigen, wie seine genauere Kenntniß überhaupt mehrfach anziehend und belehrend machen. Der Socinianismus kann und darf ja als die Leiter betrachtet werden, auf welcher der Geist unserer Theologie zu

der Höhe, die er jetzt in unserer neueren erreicht hat, hinaufstieg, und allein hinaufsteigen konnte. Außerdem treten aber auch sonst noch mehrere Umstände ein, welche jetzt eine nähere und unparteiische Darstellung des socinianischen Lehrbegriffs mehrfach nothwendig machen.

2) Aechte Quellen, aus welchen das Eigenthümliche der socinianischen Dogmatik geschöpft werden kann. Oeffentliche Schriften dieser Partei. Aeltere und neuere Konfessionen. Catechismus Racoviensis. Bibliotheca Fratrum Polonorum. Werke ihrer angesehensten Lehrer und Theologen.

3) Verschiedene Sekten, die unter der socinianischen Partei sich bildeten, und eine besondere Rücksicht verdienen. Privatmeinungen einzelner socinianischer Theologen, wie weit sie in Betrachtung kommen können. Unterschied, der zwischen den ächten Socinianern und den Unitariern überhaupt, besonders aber mehreren neueren Unitariern gemacht werden muß. Nachtheil und Ungerechtigkeit der historischen Verwechslung, womit man so gewöhnlich alle Unitarier zu Socinianern macht, gerade als ob der So-

cinianismus nichts Eigenthümliches gehabt hätte außer seinem Unitarismus — wobei aber das Unrecht eben so oft die Socinianer als die Unitarier trifft.

## Zweiter Abschnitt.

### Darlegung der Grundbegriffe des socinianischen Systems.

1) Die socinianische Dogmatik erkennt ebenfalls die Schrift — und zwar die Schriften des Alten und des Neuen Testaments als ächte Erkenntnißquellen der uns von Gott geoffenbarten Religionswahrheiten an; denn sie erkennt, daß diese Schriften Offenbarungen Gottes in sich halten. Sie hält besonders die Lehren Jesu für unmittelbar göttlich, denn sie erkennt in Jesu den unmittelbaren Gesandten Gottes, der die Wahrheit seiner Sendung durch seine Wunder und besonders durch seine Auferstehung auf eine für die Ueberzeugung eines jeden hinreichende und mehr als genügende Art legitimirt habe. Daraus folgt, daß die socinianische Dogmatik mit der älteren Theologie und mit der unsrigen auch noch in Beziehung auf ihren

Offenbarungsbegriff übereinstimmt. Es darf eben daraus mit Recht geschlossen werden, daß sie auch eine unmittelbare Offenbarungsbelehrung über solche Gegenstände für möglich hält, die außerhalb der Gränzen des menschlichen Erkenntnißvermögens liegen, und von der Vernunft des Menschen nie hätten erfunden werden können — dies heißt mit anderen Worten — es folgt daraus, daß auch das System der socinianischen Dogmatik noch in die Klasse der supernaturalistischen gehört, und so gut als das unsrige auf das Prinzip eines reinen Supernaturalismus gebaut ist.

2) Wiewohl aber die socinianische Dogmatik die in der Schrift enthaltenen Lehren Jesu für göttlich erkennt, so kann es doch bezweifelt werden, ob sie auch die Schrift selbst für göttlich erkennt, insofern sie es durch die Inspiration ihrer Verfasser geworden seyn konnte. Aeußerungen ihrer Theologen darüber, aus denen sich wenigstens eine mehrfache Verschiedenheit der Vorstellungen, welche sie sich von der Theopneustie der Schrift machten, von den Vorstellungen der unsrigen verräth. Andere Anzeigen,

aus denen vielleicht geschlossen werden dürfte, daß sie ganz keine Inspiration der biblischen Schriftsteller annimmt. Einfluß, den ihre Vorstellungen darüber auf ihre Behandlungsart der Schrift und auf ihre Exegese gehabt haben. Freierer Geist, der durch sie in diese gebracht wurde. Grundregeln ihrer Hermeneutik.

3) Eigenheit der socinianischen Dogmatik in der Theognosie oder in der Lehre von Gott. Ihr Widerspruch gegen die Dreinigkeitstheorie — aber merkwürdige Eintheilung der Wahrheiten von Gott und von dem göttlichen Wesen in solche, deren Kenntniß jedem nöthig, und deren Kenntniß blos nützlich ist, welche sie annimmt und zuläßt, wobei sie die Kenntniß von der Einheit Gottes im Gegensatze gegen die Dreieinigkeit nur in die Klasse der letzten setzt. Gründe ihres Widerspruches gegen die Dreieinigkeitslehre.

Eigene Bestimmungen ihrer Vorstellung von der Person Christi und von dem Göttlichen in seiner Natur. Schriftbeweise, worauf sie diese Vorstellung gründet. Abweichungen von dieser Vorstellung, wodurch

sich einzelne Parteien unter ihnen unterscheiden.

Ideen ihrer Dogmatik über den heiligen Geist. Welcher von den älteren Theorieen, die der athanasisch-nicäischen entgegengesetzt sind, nähert sich wohl die ihrige am meisten? der sabellianisch-photinianischen? oder der arianischen?

4) Unterscheidungsbegriffe der socinianischen Dogmatik in der theologischen Anthropologie, welche als die Principien ihrer Religionstheorie betrachtet werden können.

a) Abweichung ihrer Vorstellung von dem ursprünglichen Zustande des Menschen und der menschlichen Natur von der unsrigen. Wie weit und in welchem Sinne sie behauptet, daß die Natur des Menschen nicht erst durch den Sündenfall sterblich geworden sey? und worin sie das dem Menschen anerschaffene Ebenbild Gottes, oder seine ursprüngliche Aehnlichkeit mit Gott setzt?

b) Abweichung ihrer Vorstellung in der Lehre vom Sündenfall, und von den Folgen des Sündenfalls. Sie nimmt zwar den Sündenfall als wirkliches historisches

Factum nach der von Moses davon gegebenen Erzählung an. Sie räumt auch ein, daß dieser Fall des ersten Menschen höchst unglückliche Folgen für das ganze Menschengeschlecht gehabt habe, aber sie leitet diese Folgen aus keiner Zurechnung der Sünde Adams an seine Nachkommen her; sie hat sich selbst von dem Begriffe einer solchen Imputation mit den heftigsten Protestationen losgesagt, und dann räumt sie auch keinesweges ein, daß sich die Folgen dieses Falles so weit erstreckt hätten, als unsere Dogmatik sie ausdehnt.

Sie erkennt kein moralisches Verderbniß, das dadurch in die Natur des Menschen gekommen seyn, und die Kräfte seiner Seele zernichtet, oder in Unordnung gebracht haben soll — also sie erkennt keine Erbsünde in diesem Sinn.

Sie erkennt also auch den Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande nicht schon von Natur für unfähig zum Guten — sie läugnet, daß er seine Freyheit oder die Bestimmbarkeit seines Willens zum Guten verloren habe, und behauptet da=

gegen, daß er noch alle die Kräfte und Anlagen der Seele und des Geistes besitze, die ihm von seinem Urheber bei der Schöpfung mitgetheilt worden seyen. Ob der Socinianismus in dieser Lehre reiner Pelagianismus ist? oder noch weiter als dieser geht?

c) Dies ist wenigstens erweisbar, daß der Socianismus über die Mittel, und über den Gang, durch welche und in welchem der zum Sünder gewordene, und dadurch auch in Elend und Unglück gerathene Mensch wieder gebessert und beseeligt werden kann, eine Theorie aufgestellt hat, also eine Theorie von der Erlösung, oder eine Heilsordnung aufgestellt hat, die nicht nur von der unsrigen, sondern auch von der pelagianischen selbst in mehreren Hauptbestimmungen abweicht.

α) Er nimmt nämlich gar nicht an, daß eine besondere Aussöhnung Gottes mit dem Sünder durch Christum nöthig gewesen sey, und läugnet daher auch, daß wir durch Christum in dem Sinne mit Gott versöhnt worden seyen, nach welchem es der göttlichen Gerechtigkeit

erst durch Christum möglich — oder nach welchem doch Gott nur erst durch Christum geneigt gemacht worden wäre, uns zu begnadigen. Er kennt also keine Zurechnung des Gehorsams und des Verdienstes Christi an den Sünder. Er kennt keine aussöhnende Opferkraft des Todes Christi und keine Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christum. Gründe, wodurch die socinianische Dogmatik diese Vorstellungen bestreitet.

β) Dafür setzt sie das von Jesu unternommene und vollendete Erlösungswerk, sie setzt seinen Beitrag zu unserer Beseeligung, wozu ihn Gott in die Welt gesandt habe, blos darein, daß er den Menschen durch die neue von ihm verbreitete Lehre so viel hellere und reinere Kenntnisse von Gott, als sie vorher gehabt hätten, mitgetheilt, daß er ihnen von der Geneigtheit Gottes, alle Sünder unter der Bedingung der Besserung zu begnadigen und jeden nach dem Verhältniß seiner Pflichterfüllung zu belohnen, die authentische Versiche-

rung, die zu ihrer Beruhigung so nöthig war, ausgestellt, daß er ihnen dabei so viele neue Aufschlüsse über ihre Bestimmung und über ihre Pflichten gegeben, eben damit auch so manche Anweisungen und so manche Motive zum regeren Eifer für das Gute, und zum unermüdeten Streben nach höherer Vollkommenheit vorgelegt, und daß er ihnen endlich besonders auch über die Zukunft und über ihre künftige Bestimmung Aussichten eröffnet habe, welche ihnen und der menschlichen Vernunft überhaupt ohne seine Belehrung beständig verschlossen, oder doch dunkel geblieben seyn würden.

Eigene Exegese und eigene Voraussetzung, durch welche die socinianische Dogmatik alles blos dahin bezieht, was sonst in der Schrift von dem Nutzen, von dem Zwecke, von den wohlthätigen Folgen des Todes Jesu, und überhaupt von den Absichten seiner Sendung in die Welt gesagt wird.

γ) Die ganze Heilsordnung, in welche der Mensch selbst eintreten müsse, um

der Vergebung seiner begangenen Sünden, der erlassenen Strafen für diese und aller uns von Christo verheissenen Segnungen mit der innigsten Vaterliebe Gottes für jetzt und für die ganze Ewigkeit theilhaftig und gewiß zu werden, setzt sie dann blos darin, daß er durch treue Befolgung der Lehre und des Beispiels Jesu immer moralisch-besser, reiner, heiliger und Jesu und Gott ähnlicher zu werden habe, welches die einzige Bedingung sey, unter welcher der Mensch der Gnade Gottes gewiß, aber unfehlbar gewiß werden könne. Sie findet also nichts Undenkbares und nichts Vernunftwidriges, also auch nichts Unglaubliches in der Voraussetzung, daß Gott den Sünder unter der einzigen Bedingung der Besserung begnadige und begnadigen könne.

3) Dafür versichert sie aber dem Menschen die Möglichkeit, daß er sich durch die treue Befolgung der Lehre und des Beispiels Jesu bei einem redlich-gewissenhaften Gebrauch seiner Kräfte gewiß zu einem immer höheren Grad von

innerer Güte und Heiligkeit erheben könne, desto gewisser dadurch, weil sie ihm doch auch den Beistand der Gnade Gottes, die besondern Einwirkungen des göttlichen Geistes und seinen beständigen Einfluß dabei verspricht. Auch die socinianische Dogmatik nimmt göttliche Gnadenwirkungen auf den Menschen und in dem Menschen an. Ob sie aber auch eine absolute Unentbehrlichkeit und Nothwendigkeit solcher inneren Gnadenwirkungen annimmt? — ob sie, wie die Pelagianische, einen besondern Beistand der Gnade, nicht zum Guten überhaupt, sondern nur zu einem höheren Grad des Guten für nöthig hält? — und ob sie auch wirklich einen unmittelbaren und übernatürlichen Beistand dieser Gnade, die dem Menschen zu Theil werden, annimmt, und den letzten unter ihrem auxilium interius versteht? — dies könnte vielleicht bezweifelt, aber doch nur bezweifelt werden. Gewiß ist hingegen, daß sie mit der pelagianischen Dogmatik in der Behauptung

zusammenstimmt, daß sich Gott bei der Ertheilung dieser Gnadenwirkungen nach dem Grade der Treue richte, womit jeder von dem Maaße seiner eigenen Kräfte in dem Werke seiner Besserung den gehörigen Gebrauch mache.

e) Eben daraus ergiebt sich dann von selbst, daß sie auch in der Erwählungslehre nur das von Gott vorausgesehene Verhalten des Menschen zu dem Bestimmungsgrunde seines Rathschlusses über ihn machen konnten. Noch konsequenter ist nach ihrer Theorie die Behauptung, daß Gott alle Menschen ohne Ausnahme unter der Bedingung der Besserung seelig zu machen beschlossen, und daß er allen hinlängliche Mittel dazu bestimmt und gegeben, also auch alle berufen habe. Was sie in Ansehung derjenigen Menschen annimmt, die durch keine göttliche Offenbarung weitere Belehrungen erhalten haben?

ζ) Eigenthümliche Form, welche ihre Lehrei vom Glauben, von der Berufung und von der Wiedergeburt durch diese Grundsätze erhalten hat.

## Dritter Abschnitt.

### Sonstige Unterscheidungslehren der socinianischen Dogmatik.

1) Ihre Hypothese über die neuen Gebote, und über die neuen Verheißungen, welche Jesus den Menschen gegeben haben soll. Seltsames Interesse, das man der socinianischen Dogmatik bei dieser Hypothese angedichtet hat, woran jedoch immer auch etwas Wahres seyn kann.

2) Ihre Begriffe von den Sakramenten, und zwar

a) von dem Sakramente des Abendmahls, nach welchen es

α) ein bloßes praeceptum ceremoniale —

β) nur als Erinnerungsfeierlichkeit des Todes Jesu eingesetzt seyn —

γ) an sich und unmittelbar gar keine besondere Kraft und Wirkung haben, am wenigsten aber

δ) durch eine physische oder hyperphysische, durch eine leibliche oder geistige Vergegenwärtigung des Leibes und Blutes Christi dabei wirksam werden kann.

Widerspruch der Socinianer gegen die Unterscheidungsmeinungen aller anderen christlichen Partelen in diesem Punkte. Gründe ihres Widerspruchs.

b) Von dem Sakrament der Taufe, in welchem sie

α) nur einen äußeren ritus erblickt, der von Christo blos dazu eingesetzt seyn soll, um für diejenigen, welche damals vom Judenthum oder vom Heidenthum zu seiner Religion übertreten wollten, äußeres Bekenntnißzeichen zu werden, weswegen sie ihr

β) nur eine temporäre Bestimmung, und ganz und gar keine allgemeine Nothwendigkeit beilegt — auch besonders

γ) die Kindertaufe für etwas sehr unnöthiges, zweckloses und unbefugtes hält, und

δ) alle sonstigen dieser sakramentlichen Handlung von unserer Dogmatik zugeschriebenen Wirkungen — besonders aber die ältere Vorstellung verwirft, daß sie das Sakrament der Vergebung der Sünden, auch nur in einer symbolischen Beziehung sey.

## Vierter Abschnitt.

### Verhältniß der socinianischen Dogmatik zu der moralischen und praktischen Religion.

1) Es kann allerdings nicht behauptet werden, daß eine von den Grundideen, oder auch eine von den sonstigen Unterscheidungsideen des socinianischen Lehrbegriffs mit den Grundprinzipien der moralischen Religion in einem wahren und wirklichen Widerspruch stände. Es scheint vielmehr bei ihrem System noch sichtbarer als bei irgend einem der bisher aufgeführten und verglichenen zu seyn, daß es absichtlich auf diese Prinzipien gebauet ist. Aber bei der Vergleichung ihres Systemes mit anderen scheint zuerst die Frage statt zu finden: ob das positiv-historische der Lehre Jesu, das sie annimmt, und die Form, in welcher sie es annimmt, auch noch zu der festeren Begründung der moralischen Religion und zu der erforderlichen Verstärkung ihres praktischen Einflusses auf unsere Willensbestimmung hinreichend und brauchbar ist.

2) Man erkennt leicht voraus, daß hier vorzüglich die eigenthümliche Idee, welche sie von Christo selbst und von seiner Person aufgestellt hat, in Betrachtung kommen muß; allein in Ansehung dieser Idee läßt sich gewiß die Frage, sobald sie nur in diese Form gestellt wird, ohne alles Bedenken beantworten, und zwar bejahend beantworten.

3) Die historische Idee von Christo kann in jedem dogmatischen System nur dadurch zu weiterer Begründung der moralischen Religion und zu der Verstärkung ihres praktischen Einflusses wirksam gemacht und benutzt werden, insofern sie seinen Lehren auch eine äußere Autorität giebt, durch welche sie, wenn sie von rein-positiver und historischer Natur sind, erst ihre volle Glaubwürdigkeit und somit ihre wirkende Kraft — im andern Falle aber auch eine pathologisch-wirkende Kraft erlangen können.

Nun ist es aber offenbar die nämliche Autorität, welche die socinianische Dogmatik durch ihre besondere Idee von der Person Christi für seine Lehre erhält, die auch aus der unsrigen fließt, so merklich auch

die Verschiedenheit der einen von der andern ist, und so bedeutend sie in andern Hinsichten seyn mag. Der Charakter des unmittelbaren göttlichen Gesandten, den doch auch sie in Jesu erkennt, legt doch ebenfalls seiner Lehre ein göttliches Ansehen bei, und giebt allen ihren Vorschriften die Sanktion der Gottheit. Daß es nach ihrem Sinne doch in einer gewissen Beziehung nicht die ganz eigene göttliche Autorität Jesu selbst ist, unter welcher seine Lehren sich ankündigen, weil sie doch Jesum selbst nicht im eigentlichsten, oder doch nicht in unserem Sinne für Gott erkennt — dies kann hier nichts, oder doch gewiß nicht viel in dieser Beziehung verändern, denn es bleibt ja doch auch dabei noch unmittelbar = göttliche Lehre.

4) Aber durch dasjenige, was ihrer historischen Idee von Jesu und von seiner Person in Vergleichung mit der unsrigen fehlt, kann gewiß auch die Art von pathologisch = wirkender Kraft, wodurch der Effekt und der Einfluß seiner Lehren verstärkt werden mag, nicht sehr merklich vermindert werden. Die Gründe zur Verehrung, zur Liebe, zur

Dankbarkeit gegen Jesum, welche aus unserer Vorstellung von der Person Jesu ausfliessen, und allerdings eben so starke als reine und edle pathologische Motive zu der willigeren Annahme und zu der eifrigeren Befolgung alles desjenigen für uns werden können, was uns seine Lehre als Pflicht vorstellt — diese Gründe lassen sich alle auch aus der socinianischen Vorstellung von ihm ableiten. Auch die socinianische Dogmatik erkennt ja in Jesu nicht nur das Ideal der höchsten und vollkommensten Gottähnlichkeit, zu welchem die Menschheit erhoben werden kann, sondern sie schreibt ihm wahrhaftig übermenschliche Vollkommenheiten zu, durch die er zu der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit selbst erhöht und berechtigt worden sey. Auch sie erkennt in ihm denjenigen, dem Gott die Herrschaft über das Universum und über das Menschengeschlecht im besondern übertragen habe, also den Regierer aller unserer Schicksale, wie den künftigen Richter aller unserer Handlungen, dessen Ausspruch für die ganze Ewigkeit das Glück oder das Unglück unseres Daseyns entscheiden soll. Aber auch sie erkennt in

ihm denjenigen, der sich durch die größeste aller Wohlthaten, die er uns erzeigen, und durch das höchste aller Verdienste, das er sich um die Menschheit erwerben konnte, die unbestreitbarsten Rechte auf unsere Liebe und die heiligsten Ansprüche auf unsere Dankbarkeit erkauft habe — denn wiewohl sie dem Leiden und dem Tode Jesu nicht gerade jene wohlthätige Wirkung zuschreibt, welche nach der Ansicht der unsrigen daraus entsprungen seyn soll, wiewohl sie ihm keine Opferkraft beilegt, und ihn auch nicht in dem Sinne, wie die unsrige, für verdienstlich hält, so behauptet doch auch sie noch, daß Jesus selbst durch seinen Tod und durch sein Leiden unser höchster Wohlthäter geworden sey, denn sie räumt ja immer noch ein, daß er diesem und jenem zunächst für uns, zu unserem Heil und zu unserem Besten sich unterzogen habe — und so kann also auch ihre Vorstellung von ihm noch eben so viele und eben so starke Empfindungen der Liebe und der Dankbarkeit gegen ihn in unserer Seele erwecken, als nur immer aus der Versöhnungslehre einer Dogmatik, die von der Satisfaktionshypothese ausgeht, ausfliessen mögen.

Von dieser Seite her kann man also schwerlich mit hinreichendem Grunde behaupten, daß die socinianische Dogmatik zu einer festeren Begründung der moralischen Religion und zu der Verstärkung ihres Einflusses auf unsere Willensbestimmung weniger tauglich und brauchbar sey.

Aber mag sie wohl nicht

5) jetzt dadurch desto mehr in dieser Beziehung verlieren, weil sie es dem Menschen, der sich in seinem Verhältniß gegen Gott als Sünder fühlt, so viel weniger glaublich als unsere Dogmatik machen kann, daß ihn Gott unter der einzigen Bedingung der Besserung begnädigen und selbst beseeligen werde? — Anders darf man die Verschiedenheit nicht ausdrücken, die sich hier zwischen unserer und zwischen der socinianischen Dogmatik findet, oder für größer darf man die Verschiedenheit nicht ausgeben, welche daraus entspringt, weil die socinianische Dogmatik die Versöhnungslehre und die Satisfaktionstheorie der unsrigen verworfen hat. Diese Verschiedenheit liegt nicht darin, daß die erste dem Sünder nur unter der Bedingung der Besserung Begnadi=

gung verspricht, denn auch die unsrige verspricht sie ihm nur unter dieser Bedingung, wenn schon nicht um dieser Bedingung willen: aber die unsrige macht es gleichsam glaublicher, daß Gott dem Sünder um dieser Bedingung willen verzeihen könne oder verzeihen werde, indem sie uns in der freiwilligen Aufopferung und Hingabe Jesu einen Grund angiebt, der es dem erhabensten Vollzieher der ewigen Gesetze des Rechts nach unserem eigenen menschlichen Urtheil möglicher machte, Gerechtigkeit und Gnade zu vereinigen — dies heißt, der es unserer Vernunft selbst denkbarer macht, wie der erhabenste Vollzieher der ewigen Gesetze des Rechts in seinem Verfahren gegen uns Gerechtigkeit und Gnade vereinigen kann, da hingegen die socinianische Dogmatik nichts zu haben scheint, wodurch die Schwierigkeit weggeräumt werden könnte, die unsere eigene Vernunft dabei finden mag.

Setzt man nun voraus, was man mit dem größten Rechte voraussetzen darf, daß für den Menschen, der moralisch gebessert werden soll, die feste und ganz zweifelsfreie Gewißheit von der Geneigtheit des obersten

Richters seiner Handlungen und seiner Gesinnungen, ihn unter der Bedingung der Besserung zu begnadigen, das dringendste aller Bedürfnisse ist — setzt man voraus, daß der zum Sünder gewordene und dadurch aus seinem Verhältniß mit Gott herausgetretene Mensch ohne jene Gewißheit sich gar nicht bessern kann, weil er die Beruhigung, die er aus der Ueberzeugung davon allein schöpfen kann, zu seiner Besserung selbst nothwendig braucht, und nimmt man dabei an, was selbst unsere neuere Philosophie eingeräumt hat, daß uns die Vernunft durchaus keinen hinreichenden Grund anzugeben im Stande ist, auf welchen diese Ueberzeugung gebauet werden könnte, so scheint allerdings bei einem theologischen Systeme, das gar keine Versöhnungslehre hat, und gar keinen Versöhner kennt, ein Mangel einzutreten, durch den es wirklich zu der Begründung der moralischen Religion, und zu der Verstärkung ja selbst schon zu der Sicherung ihres Einflusses weniger brauchbar wird.

Dies scheint in der That aus jenen Voraussetzungen richtig genug sich folgern zu lassen;

dennoch aber dürfte es möglich, und selbst nicht schwer seyn zu zeigen, daß ein solcher Mangel dem Systeme der socinianischen Religionstheorie nicht ganz mit Recht zur Last gelegt werden kann, oder daß darin dem Nachtheil, der aus dem Mangel entspringen könnte, durch dasjenige selbst, was ihr zum Fundament dient, genügend vorgebeugt ist.

6) Auch in diesem Systeme wird ja doch der Vernunft ein hinreichender Grund vorgehalten, der ihr dasjenige glaublich machen kann, wovon sie sich nicht selbst a priori zu überzeugen im Stande ist — nämlich glaublich machen kann, daß Gott den Sünder unter der bloßen Bedingung der Besserung begnadigen und beseeligen werde — denn auch dies System gründet ja den Glauben, den es dafür fordert, nur auf die ausdrückliche und feierliche Versicherung Gottes selbst, die er darüber dem Menschengeschlechte durch seinen unmittelbaren Gesandten, durch Jesum ertheilt hat.

Wenn die socinianische Dogmatik die Hoffnung, welche sie dem Sünder wegen seiner Begnadigung macht, nur auf Vernunft-

gründe bauete, wenn sie ihn damit blos auf die Wahrscheinlichkeit verwiese, welche die Vernunft dabei finden soll, oder finden kann, so würde wenigstens derjenige, dem diese Wahrscheinlichkeit zweifelhaft ist, und noch mehr derjenige, der gerade vom Gegentheil überzeugt ist, diese Dogmatik zu Begründung seiner moralischen Religion nicht wohl gebrauchen können: aber jenes ist doch wirklich nicht der Fall. Diese Dogmatik stellt es ja ebenfalls als positive Offenbarungslehre auf, daß alle Sünder unter der Bedingung der Besserung von Seiten Gottes Begnadigung erwarten dürften. Sie behauptet, daß man es deswegen glauben könne und glauben müsse, weil uns Jesus, der außerordentliche, der durch Wunder legitimirte, also der unfehlbare Gesandte Gottes die feierliche Versicherung darüber in Gottes Namen gegeben habe, und baut sie nicht eben damit die Gewißheit davon auf einen Grund, der für jeden und zur Beruhigung eines jeden, der nur die göttliche Sendung Jesu in ihrem Sinne annimmt, hinlängliche Festigkeit hat? Doch man kann und darf ja sogar behaupten,

daß sie die Gewißheit davon ganz auf den nämlichen Grund, wie unsere Dogmatik baut, denn ist es wohl ein anderer Grund, worauf die Versöhnungslehre von dieser beruht. Auch wir können es ja am Ende blos deswegen glauben, daß Gott um des Opfertodes Christi willen alle Sünder, die sich bessern, begnadige oder zu begnadigen beschlossen habe, weil wir es als Lehre Christi annehmen. Auch wir haben keinen andern Grund, es für wahr zu halten, als die Versicherung Christi: warum sollte es also der Socinianer nicht eben so gut und mit gleich fester Gewißheit auf das Wort und auf das Ansehen Christi glauben können, daß Gott, ohne eine Genugthuung und ohne ein fremdes Opfer zu verlangen, alle Sünder begnadigen wolle, sobald er nur dies wirklich als Lehre Jesu erkennt?

Auf eben diese Art, ja auf mehr als eine Art mag sich dann vielleicht

7) auch noch darthun lassen, daß der Pelagianismus des socinianischen Systems und seiner Heilsordnung dem Effekt und dem Einflusse der moralischen Religion auf die Willensbestimmung des Menschen weit nicht

so nachtheilig werden kann, als man ihn auch schon oft vorgestellt hat.

Es bleibt zwar — so paradox es auch klingen mag — es bleibt erweislich, daß eine Religionstheorie, welche dem Menschen alle eigene Kräfte zu seiner Selbstbesserung abspricht, aber dabei annimmt, daß Gott einem jeden das erforderliche volle Maaß von Kräften und hinreichende Mittel dazu gebe — es bleibt erwiesen, daß eine solche Theorie zu Verstärkung des Einflusses der praktischen Religion und ihrer Prinzipien viel geschickter und brauchbarer ist, als eine andere, die von der Voraussetzung ausgeht, daß sich der Mensch ganz aus eigener Kraft und mit Anstrengung seiner eigenen Thätigkeit bessern könne und bessern müsse. Man darf sogar mit Recht behaupten, daß eine Theorie der letzten Art in dem Falle, wenn sich ihre Voraussetzung durch den Erfolg als falsch und unrichtig erprobte, für die Moralität höchst schädlich und nachtheilig werden müßte; aber woraus würde in diesem Falle der Nachtheil entspringen? Offenbar nur daraus, weil alsdenn die Erfahrung von der Falschheit der Voraussetzung, oder

die Verschiedenheit der einen von der andern ist, und so bedeutend sie in andern Hinsichten seyn mag. Der Charakter des unmittelbaren göttlichen Gesandten, den doch auch sie in Jesu erkennt, legt doch ebenfalls seiner Lehre ein göttliches Ansehen bei, und giebt allen ihren Vorschriften die Sanktion der Gottheit. Daß es nach ihrem Sinne doch in einer gewissen Beziehung nicht die ganz eigene göttliche Autorität Jesu selbst ist, unter welcher seine Lehren sich ankündigen, weil sie doch Jesum selbst nicht im eigentlichsten, oder doch nicht in unserem Sinne für Gott erkennt — dies kann hier nichts, oder doch gewiß nicht viel in dieser Beziehung verändern, denn es bleibt ja doch auch dabei noch unmittelbar-göttliche Lehre.

4) Aber durch dasjenige, was ihrer historischen Idee von Jesu und von seiner Person in Vergleichung mit der unsrigen fehlt, kann gewiß auch die Art von pathologisch-wirkender Kraft, wodurch der Effekt und der Einfluß seiner Lehren verstärkt werden mag, nicht sehr merklich vermindert werden. Die Gründe zur Verehrung, zur Liebe, zur

Dankbarkeit gegen Jesum, welche aus unserer Vorstellung von der Person Jesu ausfliessen, und allerdings eben so starke als reine und edle pathologische Motive zu der willigeren Annahme und zu der eifrigeren Befolgung alles desjenigen für uns werden können, was uns seine Lehre als Pflicht vorstellt — diese Gründe lassen sich alle auch aus der socinianischen Vorstellung von ihm ableiten. Auch die socinianische Dogmatik erkennt ja in Jesu nicht nur das Ideal der höchsten und vollkommensten Gottähnlichkeit, zu welchem die Menschheit erhoben werden kann, sondern sie schreibt ihm wahrhaftig übermenschliche Vollkommenheiten zu, durch die er zu der Theilnahme an der göttlichen Herrlichkeit selbst erhöht und berechtigt worden sey. Auch sie erkennt in ihm denjenigen, dem Gott die Herrschaft über das Universum und über das Menschengeschlecht im besondern übertragen habe, also den Regierer aller unserer Schicksale, wie den künftigen Richter aller unserer Handlungen, dessen Ausspruch für die ganze Ewigkeit das Glück, oder das Unglück unseres Daseyns entscheiden soll. Aber auch sie erkennt in

ihm denjenigen, der sich durch die größeste aller Wohlthaten, die er uns erzeigen, und durch das höchste aller Verdienste, das er sich um die Menschheit erwerben konnte, die unbestreitbarsten Rechte auf unsere Liebe und die heiligsten Ansprüche auf unsere Dankbarkeit erkauft habe — denn wiewohl sie dem Leiden und dem Tode Jesu nicht gerade jene wohlthätige Wirkung zuschreibt, welche nach der Ansicht der unsrigen daraus entsprungen seyn soll, wiewohl sie ihm keine Opferkraft beilegt, und ihn auch nicht in dem Sinne, wie die unsrige, für verdienstlich hält, so behauptet doch auch sie noch, daß Jesus selbst durch seinen Tod und durch sein Leiden unser höchster Wohlthäter geworden sey, denn sie räumt ja immer noch ein, daß er diesem und jenem zunächst für uns, zu unserem Heil und zu unserem Besten sich unterzogen habe — und so kann also auch ihre Vorstellung von ihm noch eben so viele und eben so starke Empfindungen der Liebe und der Dankbarkeit gegen ihn in unserer Seele erwecken, als nur immer aus der Versöhnungslehre einer Dogmatik, die von der Satisfaktionshypothese ausgeht, ausfliessen mögen.

Von dieser Seite her kann man also schwerlich mit hinreichendem Grunde behaupten, daß die socinianische Dogmatik zu einer festeren Begründung der moralischen Religion und zu der Verstärkung ihres Einflusses auf unsere Willensbestimmung weniger tauglich und brauchbar sey.

Aber mag sie wohl nicht

5) jetzt dadurch desto mehr in dieser Beziehung verlieren, weil sie es dem Menschen, der sich in seinem Verhältniß gegen Gott als Sünder fühlt, so viel weniger glaublich als unsere Dogmatik machen kann, daß ihn Gott unter der einzigen Bedingung der Besserung begnädigen und selbst beseeligen werde? — Anders darf man die Verschiedenheit nicht ausdrücken, die sich hier zwischen unserer und zwischen der socinianischen Dogmatik findet, oder für größer darf man die Verschiedenheit nicht ausgeben, welche daraus entspringt, weil die socinianische Dogmatik die Versöhnungslehre und die Satisfaktionstheorie der unsrigen verworfen hat. Diese Verschiedenheit liegt nicht darin, daß die erste dem Sünder nur unter der Bedingung der Besserung Begnadi-

gefühlten Bedürfniß, sich von dem alten Lehrbegriffe loszusagen und einen neuen für sich zu konstruiren, von dem nämlichen Ziele und von den nämlichen Prinzipien wie Luther und Kalvin ausgehen, und dennoch auch von ihnen wieder abkommen konnten.

2) Das socinianische System ist weder auf eine naturalistische noch auf eine rationalistische Ansicht gebaut. Die Socinianer selbst wollten durchaus nie bloße Natur- oder Vernunftglaubige seyn, sondern immer Offenbarungsglaubige bleiben.

3) Die Verschiedenheit zwischen ihrem und unserem Lehrbegriff fließt also auch wie die Verschiedenheit zwischen dem unsrigen und dem reformirten ursprünglich nur aus der Verschiedenheit aus, die zwischen ihrer und unserer Exegese oder zwischen ihrer Methode die Schrift zu behandeln und zwischen der unsrigen statt findet. Sie glauben nicht alles, was wir glauben, aber sie glauben es blos deswegen nicht, weil es ihre Exegese nicht in der Schrift finden kann: deswegen kann aber auch die Verschiedenheit nicht eher gehoben werden, bis man sich darüber

vereinigt hat. Unter diesen Umständen war es aber gewiß

4) sehr ungerecht, wenn man sich zuweilen schon herausnahm, dem socinianischen Lehrbegriff den Namen eines christlichen und seinen Anhängern den Namen einer christlichen Partei ganz abzusprechen: doch kann man

5) bei diesen Umständen auch sicher genug voraussagen, daß schwerlich jemals eine Vereinigung dieser Partei mit der unsrigen statt finden wird. Bei dem Uebergange zu unserer Dogmatik müßte sie ja ihrer Meinung nach — zurückgehen, und zu dem Zurückgehen läßt man sich immer ungerner bewegen, als zu dem Weitergehen. Daraus erklärt sich zugleich, warum umgekehrt der Uebergang von unserer Dogmatik zu der socinianischen so viel häufiger eintrat, und noch so viel häufiger eintrit.

6) Auch mag man dabei immer annehmen, daß der Socinianismus, wiewohl er gewiß von keinem rationalistischen Prinzip ausgehen wollte, doch eine Tendenz dahin hat, die aber wahrscheinlich seinen ersten Urhebern selbst unbekannt war. Doch dies ist selbst

nur so weit gegründet, insofern der Socinianismus dem Rationalismus um einige Schritte näher, also der Uebergang dazu von dem Socinianismus etwas kürzer scheint; aber es ist sehr unrichtig, wenn man sagen will, daß er dazu führte.

---

# IV.

## Abriß und Vergleichung des Systems unserer neuern Theologie.

### Erster Abschnitt.

1) Unverkennbare Zeichen, aus denen sich eine Veränderung unwidersprechlich ergiebt, die in dem Ganzen und in dem Besonderen unserer theologischen Ansichten vorgegangen ist. Bemerkbarste Entwickelungsepochen dieser Veränderung, die sich durch die vier letzten Decennien des vorigen Jahrhunderts immer weiter in das unsrige hineinzog. Zeitumstände, welche sie herbeiführten, und den bemerkbarsten Einfluß darauf äußerten.

2) In wie fern behauptet werden kann, daß sich bereits ein neues theologisches System unter uns ausgebildet habe? — oder ob nicht behauptet werden kann, daß sich schon mehr als ein neues System unter uns gebildet habe? Wenn aber auch dies in einer gewissen Beziehung bejahet werden könnte, so läßt sich doch nicht behaupten, daß irgend eines der neuen Systeme schon allgemein unter uns angenommen wäre, und das alte kirchliche völlig verdrängt hätte.

3) Es läßt sich zwar nicht nur beobachten, daß mehrere einzelne unserer neuen Theologen Prinzipien aufgefaßt haben, die mit den Prinzipien unseres alten Systemes in einem sehr direkten Widerspruch stehen, und aus denen also nothwendig ein neues hervorgehen muß, oder daß sie auch einen Widerspruch gegen mehrere Lehren und Ideen des alten Systems geäußert haben, der nothwendig auch verschiedene Prinzipien, von denen sie ausgehen müssen, voraussetzt — sondern es läßt sich auch beobachten, zu welchen dieser neuen und verschiedenen Prinzipien der theologische Geist unseres Zeitalters sich am merklichsten hinneigt, oder für

welche sich eine merklich=beträchtlichere Partei unsers theologischen Publikums bereits erklärt hat; aber noch das ganze erste Jahrzehend unsers Jahrhunderts hindurch konnte man nicht wohl angeben, daß schon das ganze System von irgend einem unserer neueren Theologen nach einem dieser neuen Prinzipien durchgängig konsequent umgebildet, also ein ganz neues zusammengesetzt worden wäre.

Hingegen läßt sich nicht absehen, warum man nicht das Ganze, das eine folgerichtige Logik aus jenen Prinzipien zusammensetzen kann, und selbst zusammensetzen muß, zu denen sich unser theologischer Zeitgeist am merklichsten hingeneigt hat, doch schon das System unserer neueren Theologie nennen könnte und dürfte, wenn es auch in einer vollendeten Form noch nirgends existirte. Nur macht dieser Umstand dem Untersucher, der jene Operation damit vornehmen will, die Anwendung einer mehrfachen und bedachtsamen Vorsicht zur Pflicht.

4) Die Benutzung der Quellen, aus denen diese neuen Prinzipien, die man für die christliche Theologie erfunden hat, geschöpft

werden müssen, dürfte zwar keine besondere Vorsicht erfordern. Sie sind unverdeckt und offen genug in zahllosen neueren Schriften dargelegt, in denen ein theologischer Gegenstand in dieser oder jener Form behandelt ist. Sie dürfen nicht erst herausgefolgert oder herauserklärt werden. Auch darf man wohl nicht ohne Grund vermuthen, daß diejenigen, die man am häufigsten, am unverdecktesten und am entschiedensten darin ausgelegt findet, schon die größere Anzahl von Anhängern bekommen haben mögen, wiewohl man dies noch aus andern eben so sichern Merkmalen und Zeichen der Zeit schließen kann. Nur wenn der Fall zuweilen eintrit, daß man sich versucht fühlt, rückwärts aus den Aeußerungen eines Schriftstellers auf die Grundsätze, von denen er ausgegangen seyn mag, zu schließen, so darf man sich nicht immer erlauben, sie ihm so geradehin zuzuschreiben, und eben so darf man es auch nicht immer als gewiß voraussetzen, daß er alle die Folgen anerkenne, die aus seinen Prinzipien fließen.

5) Nothwendig bleibt es wohl immer, daß bei der Darstellung der allgemeineren Rich-

tung, welche der Geist unserer Theologie genommen hat, auch einige Rücksicht auf den Einfluß der herrschenden Zeitphilosophie genommen werden muß; doch läßt sich dieser Einfluß vorzüglich nur in jenen Wendungen wahrnehmen, durch welche seine Richtung vor ungefähr zwei oder drei Jahrzehenden bestimmt wurde. Die Philosophie, welche sich damals die Herrschaft über den Zeitgeist unter uns anmaaßte, ist indessen durch mehr als eine neue verdrängt worden, aber keiner dieser neuen Philosophieen hat wenigstens der theologische Zeitgeist eine solche Herrschaft mehr über sich eingeräumt. Doch vielleicht dürfte es jetzt hintennach dem ruhigen und unbefangenen Beobachter leicht bemerkbar seyn, daß selbst auch durch den Einfluß der damaligen so gewaltigen Zeitphilosophie — der kritischen — nicht so viel an der Richtung unsers theologischen Geistes verändert wurde, und wohl auch nicht so viel verändert werden sollte, als man damals unter uns von einer Seite zu fürchten, und von einer anderen Seite zu hoffen schien.

## Zweiter Abschnitt.

### Darlegung und Vergleichung der Grundideen der neueren Theologie.

a) Auch die Dogmatik dieser neueren Theologie erkennt die Schrift als Quelle und als ächte (historische) Quelle der Wahrheiten und Kenntnisse, welche uns in der Lehre Jesu gegeben sind, oder deren Aggregat die christliche Religionstheorie ausmacht — sie erkennt auch die Wahrheiten und die Lehren selbst als geoffenbart, aber sie hat einen ganz neuen und eigenen Offenbarungsbegriff aufgestellt. Das Eigenthümliche dieses Begriffes wird durch das Prinzip des sogenannten Rationalismus bestimmt. Wahre Divergenz dieses Prinzips von dem Prinzip des Supernaturalismus der älteren Theologie, wie von dem Prinzip eines neueren christlichen Naturalismus. Bezeichnung der Stelle, wo die Divergenz dieser Prinzipien eintrit. Beweise, auf welche die neue Theologie ihren rationalistischen Offenbarungsbegriff gebauet — oder durch welche sie vielmehr die Unbeweisbarkeit und Un-

haltbarkeit des älteren supernaturalistischen Begriffes darzuthun versucht hat.

2) Folgen, die aus dem neuen Begriffe ausfliessen. In welchem Sinne die neue Theologie die Göttlichkeit der Lehre Jesu noch annimmt und annehmen kann, da doch ihr materieller Rationalismus mit einem formalen Supernaturalismus noch verträglich ist. Welche Beweise für jene Göttlichkeit sie noch zuläßt und zulassen kann — und in wie fern sie noch einen Verpflichtungsgrund zu der Annahme dieser Lehre, von einer äußeren Autorität, welche sie durch ihren Ursprung oder durch ihren Urheber erhalten möchte, hernimmt und hernehmen kann? Ob es positive Lehren in der älteren Bedeutung des Ausdrucks in einem Religionssystem geben kann, das auf diesen Offenbarungsbegriff gebauet ist?

3) Ob wohl die kritische Philosophie etwas dazu beigetragen hat, den Geist der neuen Theologie zu dem Auffassen dieses Begriffs geneigter zu machen? und ob sich nicht vielleicht hoffen läßt, daß ihn eine noch neuere Philosophie wieder zu dem älteren zurückführen könnte?

4) Ideen der neuen Theologie über die Inspiration der Schrift und ihrer Verfasser, sowohl in Beziehung auf das Alte wie auf das Neue Testament.

5) Eigenthümliches ihrer Exegese und Behandlungsart der Schrift, so wie es theils aus ihren Begriffen von der Offenbarung und Inspiration der in der Schrift enthaltenen Lehren ausgeflossen, theils auf andere Prinzipien von ihr gebauet worden ist. Grundsätze ihrer akkommodirenden Hermeneutik von einer — und der von der kritischen Philosophie empfohlenen moralischen Exegese von der andern Seite. Zusammentreffen von beiden in einem Punkt. Neueste panharmonische Auslegung, wobei aber blos der Name das neue macht.

6) Eigene Theologie der neuen Dogmatik im engeren Sinne.

Sie hat gar keine Dreieinigkeitslehre, denn sie nimmt in keinem Sinne drei göttliche Personen oder Hypostasen an, die in einer Substanz vereinigt seyen. Eben daher kommt aber die Verschiedenheit ihrer Vorstellungen, zu denen sie sich in der Lehre von dem Göttlichen in Christo oder von sei-

nen Verhältnissen zu der Gottheit zu verschiedenen Zeiten hinzuneigen schien. So merklich nämlich schon hin und wieder die socinianische und die arianische Vorstellung darüber der athanasisch-orthodoxen von einigen unserer neueren Theologen vorgezogen worden ist, so unverholen ist doch auch schon vielfach unter uns geäußert worden, daß auch die socinianische und die arianische eben so wie die athanasianische — unbeweisbar sey, oder eben so viele unwegräumbare Anstöße anbiete als diese. Mehr Einstimmigkeit scheint hingegen in jenen Vorstellungen zu herrschen, die man von dem heiligen Geiste aufgefaßt hat.

7) Grundideen der religiösen Anthropologie der neuen Dogmatik.

a) Sie kennt kein allgemeines natürliches Verderben des Menschen, keine von dem Stammvater des Menschengeschlechts fortgeerbte, und allen seinen Nachkommen angeborne, noch viel weniger aber eine durch Zurechnung auf alle Menschen herabgebrachte Sünde. Auch wenn sie zugiebt, daß sich der Mensch und die Natur des Menschen durch eine Reihe von

Generationen herab habe verschlimmern, ja selbst wenn sie zugiebt, daß die Menschheit gewissermaaßen habe ausarten können, und bis auf einen gewissen Grad wirklich ausgeartet sey, so ist dies noch durchaus nicht die Erbsünde unserer augustinischen Dogmatik, welche sie annimmt, wiewohl sie von ihren Ausdrücken noch einen vielfachen Gebrauch machen kann. Näher kommt dieser vielleicht das radikale Uebel, das die kantisch-kritische Philosophie in dem Menschen anzunehmen sich erbot; doch ist auch diese Hypothese noch in manchen Hinsichten sehr davon verschieden.

b) Hingegen nimmt es die neue Theologie als ersten und leitenden Grundsatz in ihrer Religionstheorie an, daß nur allein der moralisch-gute Mensch der Glückseeligkeit fähig, und Gegenstand des Wohlwollens, der Gunst und des Wohlgefallens der Gottheit seyn und werden kann, woraus sie es wieder als erste Grundlehre ihrer Heilsordnung ableitet, daß der durch die Sünde verdorbene und aus seinem ursprünglichen Verhältniß mit Gott

herausgetretene oder geworfene Mensch nothwendig gebessert werden muß, wenn er wieder für Glückseeligkeit empfänglich und Gegenstand des göttlichen Wohlwollens werden soll. Wenn sie aber darin mit unserer älteren Theologie noch zusammentrifft, so weicht sie wieder desto weiter von ihr ab, weil sie eben so wie die socinianische die Erfüllung dieser einen Bedingung für völlig hinreichend hält. Sie behauptet mit dieser, daß der gebesserte Mensch blos durch seine Besserung und um seiner Besserung willen eben so gewiß wieder der Glückseligkeit fähig, und Gegenstand des göttlichen Wohlwollens werde, als er sich nothwendig bessern müsse, um es werden zu können. Sie erkennt daher keine weitere Rechtfertigung und Begnadigung des Menschen von Seiten Gottes, die noch vorhergehen oder noch besonders vorgehen müßte, als nothwendig. Sie kann es sich nicht denken, daß Gott erst durch ein anderes Mittel mit ihm ausgesöhnt, und zu der Vergebung seiner vorher begangenen Sünden, oder zu der

Erlassung der dadurch verdienten Strafen geneigt gemacht werden könnte oder müßte, und sie nimmt es deswegen auch nicht als Schriftlehre an, daß Christus der göttlichen Gerechtigkeit durch seinen Tod genug gethan habe, und daß die Menschen dadurch mit Gott ausgesöhnt, daß ihnen sein Verdienst zugerechnet, oder daß sie um seines Verdienstes und um seines Opfers willen begnadigt würden. Sie stimmt mit einem Worte auch hier ganz mit der socinianischen Dogmatik zusammen; nur hat sie dabei durch Hülfe ihrer Exegese dem Vorwurfe eines direkten Widerspruches gegen eine von den Aposteln so oft und so bestimmt vorgetragene Lehre glücklicher auszuweichen gelernt, als diese.

Dagegen schien sich die neue kritische Philosophie der Versöhnungslehre unserer alten kirchlichen Dogmatik annehmen zu wollen. Warum und wie weit sie ihr darin beigetreten ist.

e) Auch sie ist aber mit unserer neueren Theologie darin wiederum ganz gegen unsere ältere einstimmig, daß die Besse-

rung des Menschen nur ein Werk seiner eigenen Kraft sey, und nur ein Werk von dieser seyn könne. Nach dem Systeme der einen und der andern hat auch der verdorbenste Mensch das Vermögen behalten, sich in das Bessere zu verändern; und diese Veränderung muß sogar Folge und Wirkung einer eigenen Kraftanstrengung von seiner Seite seyn, wenn sie nur den geringsten moralischen Werth haben soll. Nach den Grundsätzen der einen und der andern findet also weder im Anfang noch im Fortgang der Besserung eine absolute Nothwendigkeit eines übernatürlichen göttlichen Beistandes oder besonderer göttlicher Gnadenwirkungen statt, ja die neue Philosophie hat selbst, vielleicht nicht ganz konsequent nach ihren sonstigen Prinzipien schon bezweifelt, ob solche Gnadenwirkungen überhaupt statt finden können? und unsere neuere Theologie hat wenigstens schon mehrmals zu beweisen unternommen, daß man durch die Lehre Jesu selbst in der Form, in welche sie von den Aposteln gefaßt wurde, durchaus zu keiner Erwartung einer sol-

chen übernatürlichen Einwirkung Gottes berechtigt werde. Sie weicht also darin nicht nur von unserer augustinisch-orthodoxen, sondern auch von der pelagianischen, semipelagianischen und synergistischen, ja auch von der socinianischen Theorie wesentlich ab.

## Dritter Abschnitt.

### Sonstige Unterscheidungslehren der neuern Theologie.

1) Sie hat und sie kennt gar keine religiöse Mysterien, also auch keine Sakramente im kirchlichen Sinne des Worts. Ueber die Bestimmung, den Zweck, die Wirkungen und den Nutzen der christlichen Taufe und des Nachtmahls im besondern mögen ihre Vorstellungen ungefähr mit den socinianischen zusammenstimmen.

2) So wie sie keine unmittelbare und übernatürliche Gnadenwirkungen annimmt, so kennt sie auch keine sogenannte Gnadenmittel, mit welchen und durch welche ein besonders kräftiger Einfluß des göttlichen

Geistes an die Seele des Menschen gleichsam hingebracht, oder in sie hineingebracht würde. Aber sie läugnet ebenfalls gar nicht, daß es einerseits der Mittel mehrere gebe, durch deren weise und gehörige Anwendung das Fortrücken eines Menschen in dem Werke seiner Selbstbesserung und Veredlung und sein stetes Wachsthum im Guten mächtig befördert, und sie bezweifelt auf der andern Seite noch weniger, daß auch dem allgemeinen und dem besondern Einflusse der regierenden und der leitenden göttlichen Vorsehung ein mehrfacher Antheil daran zugeschrieben werden könne und müsse.

5) Sie bezweifelt aber, ob die Aufschlüsse, welche sich hin und wieder in den Aeußerungen Jesu und in den Schriften der Apostel über die Ereignisse der zukünftigen und der unsichtbaren Welt zu finden scheinen, als positive zu seiner Religion gehörige Belehrungen angenommen werden dürfen. Diesem zufolge hat sie sich besonders geneigt bezeugt, die Lehren unserer älteren Dogmatik von einer in der Zukunft zu erwartenden allgemeinen Auferweckung der Todten

und von einem darauf bevorstehenden letzten Gericht aus der Reihe ihrer Dogmen ganz wegzulassen; hingegen behauptet sie dabei nicht nur so eifrig als die unsrige die Lehre von der Fortdauer des Menschen nach dem Tode und von einem künftigen Vergeltungszustand, sondern sie räumt auch sehr gern ein, daß die Lehre Jesu vorzüglich durch das Licht und durch die Gewißheit, welche sie darüber verbreitet habe, unaussprechlich wohlthätig für die Menschheit geworden sey.

## Vierter Abschnitt.

### Verhältniß der neuern Theologie zu der moralischen und praktischen Religion.

1) Auch bei dem Systeme der neueren Theologie darf nicht erst gefragt werden, ob die Religionstheorie, welche daraus hervorgeht, mit den Prinzipien übereinstimmt, welche der praktischen Religion zum einzigen Fundament dienen können? Es kann eben so wenig zweifelhaft und ungewiß seyn, ob sie auch im Allgemeinen zu der festeren

Begründung dieser moralischen Religion und zu der Verstärkung ihres praktischen Einflusses auf die Willensbestimmung des Menschen benutzt werden kann, sondern die Frage darf hier allein so gestellt werden: ob die Religionstheorie der neuen Dogmatik den Willen des Menschen, auf welchen dadurch gewirkt werden soll, mit gleicher oder mit geringerer Stärke zu der Annahme und Ausübung der Grundsätze der moralischen Religion bestimmen kann, als jene Theorie, die aus dem Systeme unserer älteren Dogmatik hervorgeht?

Hier möchte aber die Untersuchung vorzüglich nur auf die folgenden entscheidenden Punkte hinzurichten seyn.

2) In dem Systeme der neueren Theologie giebt es keine rein-positive Lehren, dies heißt, keine solche Lehren, welche allein deswegen geglaubt und angenommen werden müßten, weil sie von Gott geoffenbaret worden sind. Verlieren nun aber nicht ihre Lehren eben dadurch etwas von dem Gewicht, das ihnen durch die Autorität einer unmittelbaren Offenbarung, und durch den Charakter von göttlichen Belehrungen zu-

wachsen muß? oder sollte wohl in diesem Charakter kein eigenes Moment liegen, von welchem sich auch ein praktischer Einfluß erwarten liesse?

Doch, wenn unsere neuere Theologie dies letzte bezweifeln, oder wenn sie behaupten will, daß auch sie allen ihren Lehren einen göttlichen Ursprung zuschreibe, und dann nur die Frage aufwirft: ob denn nicht die Gewißheit, daß uns eine Belehrung von Gott zugekommen ist, mit gleicher Stärke auf unsere Ueberzeugung und daher auch mit gleicher Kraft auf unsern Willen wirken müsse, sie mag uns nun unmittelbar, oder sie mag uns mittelbar von Gott zugekommen seyn? — was kann man ihr antworten? und was kann noch weiter gegen sie vorgebracht werden?

Zuverlässig läßt sich dies schwer angeben: aber einige unserer neuern Theologen scheinen sich ja hier noch eine leichtere Auskunft bereitet zu haben. Sie wollen ja niemand verwehren, den Wahrheiten ihrer Religionstheorie auch den Charakter von unmittelbar-göttlichen Belehrungen beizulegen. Wenigstens diejenigen unter ihnen, die bei

ihrem materiellen Rationalismus noch einen formalen Supernaturalismus anerkennen, wollen niemand verwehren, den Wahrheiten der christlichen Religionstheorie auch den Charakter von unmittelbar = göttlichen Belehrungen beizulegen, wenn es schon nicht in der Beziehung rein = positive Lehren für sie sind, daß sie allein auf Gottes Zeugniß und auf das Ansehen der Offenbarung geglaubt werden könnten, denn sie wollen ja zugeben, daß auch solche Lehren, deren innere Wahrheit unsere Vernunft zu erkennen im Stande sey, uns dennoch zugleich von Gott gegeben, und zwar nicht nur auf dem gewöhnlichen, sondern auch auf einem ungewöhnlichen und außerordentlichen Wege gegeben seyn könnten.

3) Aber in dem Systeme der neuern Theologie ist unläugbar der Stifter des Christenthums eine andere Person, als in dem Systeme der ältern. Auch sein Charakter, seine Bestimmung und seine Geschichte erscheint in dem ihrigen in einem etwas andern Licht als in diesem; also kann auch, wie es scheint, ihre Idee nicht so praktisch-wirksam seyn, wie jene, welche die ältere

Dogmatik von ihm aufstellt. — Doch gegen diesen schon seiner Form nach sehr zweideutigen und verdächtigen Schluß kann sie wohl eben so leicht als die socinianische Dogmatik sich vertheidigen. Sie darf daher nicht erst darüber streiten, ob sie sich auch darauf einzulassen verbunden sey. Sie mag einräumen, daß ihre Idee von Christo nicht ganz auf gleiche Art wie die ältere wirken kann. Sie mag zugestehen, daß aus ihrer Vorstellung von ihm nicht ganz die nämlichen pathologischen Motive der Liebe, der Dankbarkeit, des Zutrauens und der Verehrung für ihn ausfliessen, die sich aus der älteren entwickeln lassen: aber kann sie nicht auf das überzeugendste darthun, daß doch auch die ihrige noch fruchtbar genug, und reich genug an solchen Motiven ist, durch welche der Einfluß einer schon vorher von uns als göttlich erkannten Lehre auf unsern Willen noch auf das mächtigste verstärkt werden kann.

4) Aber in dem Systeme der neuern Theologie giebt es auch keine Versöhnungslehre — dies heißt — sie kennt kein Mittel,

das irgend etwas dazu beitragen könnte, dem zum Sünder, also zum Gegenstand des göttlichen Mißfallens gewordenen Menschen Begnadigung von Seiten Gottes zu verschaffen oder zu versichern, als seine Besserung oder seine Rückkehr zur Tugend und pflichtmäßigen Gesinnung. Allein sie erklärt ja auch jedes andere Mittel für überflüssig. Sie glaubt ja dabei beweisen zu können, daß Gott selbst nichts weiter fordere. Sie nimmt es über sich, den Menschen zu überzeugen, daß er auch schon unter dieser einzigen Bedingung sich der göttlichen Begnadigung völlig gewiß halten dürfe, oder eigentlich gar keine besondere Begnadigung nöthig habe; und wenn sie dies wirklich zu leisten vermag, so kann auch der Mangel einer besonderen Versöhnungslehre in ihrem System auf keine Art praktisch-nachtheilig werden.

Anders müßte es sich freilich für jeden verhalten, der durch ihren Beweis nicht überzeugt, wenigstens immer noch zu seiner Beruhigung eine besondere und feierliche Erklärung Gottes darüber zu bedürfen glaubte; doch auch dies Bedürfniß könnten

diejenigen unserer neuern Theologen, die in Christo den außerordentlichsten und auf die feierlichste Art legitimirten Gesandten Gottes erkennen, wenigstens eben so weit als die Socinianer befriedigen.

In dem Systeme der neuern Theologie giebt es aber

5) auch keine unmittelbare Gnadenwirkungen: allein auch sie kann ja diesen Mangel auf eben die Art, wie die socinianische, als unschädlich darstellen. Auch nach ihrer Theorie ist es ja nicht nöthig, daß der Mensch in dem Geschäfte seiner Besserung durch den unmittelbaren Beistand der göttlichen Gnade, oder durch den besondern Einfluß einer höheren Kraft unterstützt und gestärkt werden müßte. Dies aber räumt sie sehr willig ein, daß die Weisheit und Güte Gottes, der für alle moralische Bedürfnisse seiner Geschöpfe so väterlich aufmerksam als für ihre physische sorgt, schon in dem gewöhnlichen Gange ihrer Weltregierung dem guten Menschen auf tausend Arten dabei hilft und helfen kann.

## Fünfter Abschnitt.

### Allgemeine Bemerkungen über das System der neuern Theologie überhaupt und in Vergleichung mit dem unsrigen.

1) Das System der neuern Theologie weicht eben so weit von unserer symbolisch-kirchlichen Dogmatik ab, als diese — ja vielleicht noch weiter, als diese von den Systemen aller andern Parteien abweicht. Mit sehr scheinbarem Rechte kann man daher auch in einer gewissen Beziehung ihre Entfernung davon für bedeutender als ihre Entfernung von den andern ausgeben.

2) In den wichtigsten Hauptpunkten, in denen es von dem unserigen abweicht, steht es aber auch mit den meisten anderen im Widerspruch.

3) Dies kann aber nicht anders kommen, denn das System der neuen Theologie ist ja auf das Prinzip des Rationalismus gebauet. Durch dieses mußte sie mit allen älteren in Streit kommen, denn durch

dieses wurde sie zu den meisten jener Eigenheiten, wobei sie sich von den älteren entfernt hat, nicht nur veranlaßt, sondern eigentlich genöthigt.

4) Wenn also ein älteres System gegen sie vertheidigt werden soll, so muß man sich zuerst in einen eigenen Streit über ihr Grundprinzip mit ihr einlassen. Selbst von der Seite ihrer Exegese kann man ihr sonst nicht füglich beikommen, denn sie kann leicht beweisen, daß ihr Prinzip keine andere Exegese und keine andere Behandlungsart der Schrift zuläßt. Ob man aber nicht dem Rationalismus selbst von dieser Seite her beikommen — ob man sich nicht den Schluß erlauben darf, daß ein Prinzip nicht richtig seyn kann, das eine doch nicht ganz natürliche Zwangsexegese nöthig macht? — mag wenigstens gefragt werden.

5) Wenigstens erhält der Streit zwischen der älteren und neueren Theologie vorzüglich von dieser Seite ein Interesse, das ihn sehr wichtig macht. Darstellung von diesem, und Entwickelung einiger Folgen, die sich daraus in Beziehung auf den

Gang, in welchen der Streit einzuleiten seyn möchte, und in Beziehung auf den möglichen Gewinn ergeben, der noch daraus für die Religionswissenschaft, und vielleicht auch für die Religion selbst erwachsen könnte.

Druck von Friedr. Ernst Huth.

---

## Auch sind in unserm Verlage noch erschienen:

Leben des Schottischen Reformators Johann Knox, mit einem Abrisse der Schottischen Reformationsgeschichte von D. Thomas M'Crie. Aus dem Englischen in einem kürzeren Auszuge in das Deutsche übersetzt und mit einer Vorrede herausgegeben von Dr. G. J. Planck. 8. 2 Rthlr. 8 Ggr.

Planck, Dr. G. J., Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel. 8. 2 Rthlr. 16 Ggr.

Planck, Dr. G. J., über die Behandlung, die Haltbarkeit und den Werth des historischen Beweises für die Göttlichkeit des Christenthums. Zugleich ein Versuch zu besserer Verständigung unserer theologischen Parteien. 8. 1 Rthlr. 4 Ggr.

Vater, Dr. Joh. Sever., Sendschreiben an Herrn Consistorialrath Dr. Planck über den historischen Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums, nebst einer Nachschrift für jüngere Freunde der Religion und Theologie; und einer Predigt des Hrn. Professor Marks, gehalten bei dem akademischen Gottesdienste zu Halle. 8. 12 Ggr.

Vandenhoeck und Ruprecht.

---

